

مقاصد الفلانة لجنة الآباء السلام الغرا

في المنطق والحكمة الالهية والحكمة الطبيعية

(يؤتى الحكمة من يشاء)
ومن يؤت الحكمة
فقد أوتى خيراً كثيراً

Tab 2

إلى طلاب العلم وعشاق الحكمة أرف هذا الجوهر المكنون بعد اختباره في زوايا
النسيان في البلاد القسوى والمعاهد النائية فقد طوح بنا القدر إلى تلك الأرجاء
وبذلنا النفس والنفيس في استحضار هذا السفر الجليل والله ولي التوفيق

طبع على نفقة البعثة المنقبة عن الأسفار النفيسة حضرة الفاضل

بسم الله الرحمن الرحيم

عليه : لا يجوز لأحد أن يطبع مقاصد الفلاسفة للغزالي من هذه النسخة
أو أي قسم من أقسامها الثلاثة وكل من طبعها يكون مكلفاً بإيراز أصل
قديم ثبت أنه طبعه منه وإلا يكون مستولاً عن التعويض قانوناً (الناشر)

الطبعة الثانية في رجب سنة ١٣٥٥ ١٠٨ أكتوبر سنة ١٩٣٦ م

طبع في

الطبعة المحمودة التجارية بالازهر

مصر ٥٥٥

١١١١١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي عصمنا من الضلال ، وعرفنا مزية أقدام الجبال
والصلاة والسلام على المخصوص من ذى الجلال بالقبول والاقبال
محمد المصطفى خير خلقه وعلى آله خير آل .

(أما بعد) : فانك التمسست كلاما شافيا في الكشف عن
تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم ومكان تلبسهم وإغوائهم ، ولا
مطمع في إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم ، وإعلامك معتقدهم ؛
فان الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال بل هو
رمى في العمياء والضلال ، فرأيت أن أقدم على بيان تهافتهم كلاما
وجيزاً مشتملاً على حكاية مقاصدهم من علومهم المنطقية والطبيعية
والالهية من غير تمييز بين الحق منها والباطل بل لا أقصد إلا تفهيم
غاية كلامهم من غير تطويل إذ ذكر ما يجري مجرى الحشو والزوائد
الخارجة عن المقاصد وأورده على سبيل الاقتصار والحكاية مقرونا
بما اعتقدوه أدلة لهم ومقصود الكتاب حكاية :

(مقاصد الفلاسفة) : وهو اسمه وأعرفك أولاً أن علومهم
أربعة أقسام : الرياضيات ، والمنطقيات ، والطبيعيات ، والالهيات

(أما الرياضيات) : ذهبى نظر في الحساب والهندسة ، وليس في
مقتضيات الهندسة والحساب ما يخالف العقل ، ولا هي مما يمكن
أن يقابل بانكار وجحد ، وإذا كان كذلك فلا غرض لنا في
الاشتغال بإيراده .

(وأما الالهيات) : فأكثر عقائدهم فيها على خلاف الحق
والصواب نادر فيها .

(وأما المنطقيات) : فأكثرها على منهج الصواب والخطأ نادر
فيها وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والايادات دون
المعاني والمقاصد إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات وذلك مما
يشارك فيه النظارة .

(وأما الطبيعيات) : فالحق فيها مشوب بالباطل . والصواب
فيها مشتبّه بالخطأ فلا يمكن الحكم عليها بغالب ومغلوب ، وسيتضح
في كتاب التهافت بطلان ما ينبغي أن يعتقد بطلانه ولنفهم الآن
ما نحن نورده على سبيل الحكاية مهملات مرسلات من غير بحث عن
الصحيح والفاقد حتى إذا فرغنا منه استأنفنا له جداً وتشهيراً في
كتاب مفرد نسميه : (تهافت الفلاسفة) إن شاء الله .

ولتقع البداية بتفهم المنطق وإيراده .

Diese Setz war in den Handschriften der Logica et
Philosophia Algezalis i. d. R. west. u. öst. u. s. Anstalt
v. Salzman

القول في المنطق

(مقدمة في تمهيد المنطق وبيان فائده واقسامه)

(أما التمهيد) : فهو أن العلوم وإن انشعبت أقسامها ، فهي محصورة في قسمين ؛ التصور والتصديق .

(أما التصور) : فهو إدراك الذوات التي يدل عليها بالعبارات المفردة على سبيل التفهيم والتحقيق كإدراك المعنى المراد بلفظ الجسم والشجر والملك والجن والروح وأمثاله .

(وأما التصديق) : فكعملك بأن العالم حادث والطاعة يثاب عليها والمعصية يعاقب عليها . وكل تصديق فمن ضرورته أن يتقدمه تصور أن فان لم يفهم العالم وحده ، والحادث وحده ، لم يتصور منه التصديق بأنه حادث بل لفظ الحادث إذا لم يتصور معناه صار كلفظ المادث مثلا . ولو قيل العالم مادث لم يمكنك لا تصديق ولا تكذيب لأن ما لا يفهم كيف ينكر أو كيف يصدق به وكذا لفظ العالم إذا أبدل بمهم . ثم كل واحد من التصور والتصديق ينقسم إلى ما يدرك أولا من غير طلب وتأمل ، وإلى ما لا يحصل إلا بالطلب .

أما الذي يتصور من غير طلب فكالموجود والشيء وأمثاله .
وأما الذي يتحصل بالطلب فكمعرفة حقيقة الروح والملك

والجن وتصور الأمور الخفية وذواتها .

وأما التصديق المعلوم أولا : فكالحكم بأن الاثنين أكثر من واحد وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ويضاف إليه الحسيات والمقبولات وجملة من العلوم التي تشتمل النفوس عليها من غير سبق طلب وتأمل فيها وينحصر في ثلاثة عشر نوعا وسيأتي في موضعه .

وأما الذي يدرك بالتأمل : فكالصديق بحديث العالم وحشر الأجساد والمجازات على الطاعات والمعاصي وأمثالها وكل ما لا بد في تصوره من طلب فلا ينال إلا بذكر الحد وكل ما لا بد في تصديقه من طلب فلا ينال إلا بالحجة وكل واحد منهما من ضرورته أن يتقدم عليه علم لأحالة فانا إذا أنكرنا معنى الإنسان وقلنا ما هو فقل لنا هو حيوان ناطق فينبغي أن يكون الحيوان معلوما عندنا وكذلك الناطق حتى يحصل لنا بهما العلم بالإنسان المجهول ، ومهما لم نصدق بأن العالم حادث فقل لنا العالم مصور وكل مصور حادث فإذا العلم حادث فهذا لا يفيدنا العلم بما جهلناه من حدوث العالم إلا إذا سبق لنا التصديق بأن العالم مصور وبأن المصور حادث فعند ذلك تقتصر بهذين العليين العلم بما هو مجهول عندنا فيثبت بهذا أن كل علم مطلوب فانما يحصل بعلم قد سبق ثم لا يتسلسل إلى غير النهاية فلا بد وأن ينتهي إلى أوائل هي حاصلة في غريزة العقل بغير طلب

وفكرة — هذا تمهيد القول في المنطق *

(أما فائدة المنطق) : فلما ثبت أن المجهول لا يحصل إلا بمعلوم وليس يخفى أن كل معلوم لا يمكن التوصل به إلى كل مجهول بل لكل مجهول معلوم مخصوص يناسبه وطريق في إيراد وإحضاره في الذهن يفضي ذلك الطريق إلى كشف المجهول فما يؤدي منه إلى كشف التصورات يسمى حلاً أو رسماً ، وما يفضي إلى العلوم التصديقية يسمى حجة فنه قياس ومنه استقراء وتمثيل وغيره .

وينقسم كل واحد من الحد والقياس إلى ما هو صواب ليفيد اليقين وإلى ما هو غلط ولكنه شبيه بالصواب . فعلم المنطق هو القانون الذي به يميز صحيح الحد والقياس عن فاسدهما فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقينياً وكأنه الميزان والمعيار للعلوم كلها وكل مالم يوزن بالميزان لم يتميز فيه الرجحان عن النقصان ، ولا الربح عن الخسران . فان قيل إن كانت فائدة المنطق تميز العلم عن الجاهل فما فائدة العلم ؟ قيل له الفوائد كلها مستحقة بالإضافة إلى السعادة الأبدية وهي سعادة الآخرة وهي منوطة بتكميل النفس ، وتكملها بأمرين . التذكية والتحلية *

(أما التذكية) : فهي تطهيرها عن رذائل الأخلاق وتقديسها عن الصفات المذمومة *

(وأما التحلية) : فأن ينتقش فيها حلية الحق حتى ينكشف لها الحقائق الإلهية بل الوجود كله على ترتيبه انكشافاً حقيقياً موافقاً

للحقيقة لاجل فيها ولا لبس . ومثالها المرأة التي كمالها في أن يظهر فيها الصور الجميلة على ما هي عليها من غير اعوجاج وتغيير وذلك بتطهيرها عن الخبث والصدأ بأن يحاذي بها شطر الصور الجميلة . فالنفس مرآة تنطبع فيها صور الوجود كلها مهما ذكيت وصقلت بتخليتها عن رذائل الأخلاق ولا يمكن التمييز بين الأخلاق المذمومة والمحمودة إلا بالعلم ولا معنى لتحصيل نقش الموجودات كلها في النفس إلا بالعلم ولا طريق إلى تحصيله إلا بالمنطق فإذا فائدة المنطق اقتناص العلم . وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية فإذا صح رجوع السعادة إلى كمال النفس بالتذكية والتحلية صار المنطق لا محالة عظيم الفائدة أما أقسام المنطق وترتيبه فيبين بذكر مقصوده ومقصوده الحد والقياس وتمييز الصحيح منها عن الفاسد وأهمها القياس وهو مركب إذ لا ينتظم قياس إلا من مقدمتين كما سيأتي وكل مقدمة فيها موضوع ومحمول وكل موضوع فقيه لفظ ويدل لا محالة على معنى ومن أراد تحصيل المركب إما في الوجود أو في العلم فلا سبيل له إلا بتقديم المفردات والأجزاء المفردة أولاً كما أن باني البيت يفتقر إلى أعداد الخشب واللبن والطين وإحضار المفردات والأجزاء أولاً . ثم الاشتغال بالبناء ثانياً — فكذلك العلم يحذر حذر العلوم فانه مثال مطابق للمعلوم فطالب العلم بالمركب ينبغي أن يحصل العلم أولاً بالمفردات فلزم من ذلك أن تتكلم في الألفاظ ووجه دلالتها على المعاني ثم في المعاني وأقسامها ثم في القضية المركبة من محمول وموضوع

وأقسامه لثم في القياس المركب من قضيتين. وتكلم في القياس في
فحين أحدهما في مادته والآخر في صورته كما سيأتي فعلى هذا يشمل
ما نريد إيراد من المنطق على فنون.

(الفن الاول في دلالة الالفاظ)

ويتضح المقصود منها بتقسيمات خمسة :
(الاول إيساغوجي) : اعلم بأن دلالة اللفظ على المعنى من
ثلاثة أوجه :

(أحدها) : بطريق المطابقة كدلالة لفظ البيت على معناه .
(والآخر) : بطريق التضمن كدلالة لفظ البيت على الحائط
الخصوص فان لفظ الحائط موضوع للمسمى به بالمطابقة فيدل عليه
بذلك ولفظ البيت أيضا يدل عليه ولكن يفارقه في وجه الدلالة .
(والثالث) : بطريق الالتزام كدلالة السقف على الحائط فانه يبين
طريق المطابقة والتضمن فلم يكن بد من اختراع اسم ثالث والمستعمل
في العلوم والمعول عليه في التفهيمات طريق المطابقة والتضمن - أما
الالتزام فلا فان اللوازم أيضا لها لوازم ويتداعى إلى أمور غير
محدودة ولا يحصل التتمام بها .

(قسمة ثانية) : اللفظ ينقسم إلى مفرد ومركب .
(أما المفرد) : فهو الذي لا يراد بأجزائه أجزاء من المعنى كالإنسان
فانه لا يراد بان ولا بجان معنى من أجزاء معنى الإنسان بخلاف قولك

غلام زيد . وزيد يمشي . إذ يراد بالاسم الذي هو جزء من الكلام معنى
وبريد معنى وإذا قلت عبد الله وكان اسم لقب كان مفردا لأنك
لا تقصد به إلا ما تقصد بقولك زيد . وان أردت النعت فهو مركب
وإذا كان كل مسمى بعبد الله عبد الله لا محالة صار هذا الاسم في حقه
كالمشترك تارة يطلق لقصد التعريف فيكون اسما مفردا وتارة يراد
به الوصف فيكون مركبا .

(قسمة ثالثة) : اللفظ ينقسم إلى جزئي وكلّي ، فالجزئي ما يمنع نفس
مفهومه من الشركة فيه كقولك زيد وهذا الفرس وهذه الشجرة
والكلّي ما لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة فيه كالفرس
والشجر والإنسان وان لم يكن في العالم إلا فرس واحد . فقولك الفرس
كلّي لأن الاشتراك فيه ممكن بالقوة وان لم يوجد بالفعل وإنما يصير
جزئيا بأن تقول هذا الفرس . ولهذا لو قلت الشمس فهو كلّي لأنه لو
قدرت شمس لدخلت تحت الاسم بخلاف قولك هذه الشمس
(قسمة رابعة) : اللفظ ينقسم إلى فعل واسم وحرف ، والمنطقيون
يسمون الفعل كلمة وكل واحد من الاسم والفعل يفارق الحرف
في أن معناه تام بنفسه في الفهم بخلاف الحرف فانه إذا قيل لك من
الداخل فقلت زيد فهم وتم الجواب . وإذا قيل ماذا فعلت فقلت
ضربت تم الجواب - ولو قيل أين زيد فقلت في أوقلت على لم يتم
الجواب . فالم تفل في الدار أو على السطح فيظهر معنى الحرف في غيره
م - ٢ مقاصد

الحيوانية للفرس والانسان ثابت على وجه واحد من غير اختلاف
والوجود يثبت للجوهر أولاً . ثم يثبت للعرض بواسطته فهو ثابت
بتقدم وتأخر . وقد يسمى هذا مشككا لتردده ، ولتقتصر من فن
الألفاظ على هذا الفن .

(الفن الثاني في المعاني الكلية واختلاف نسبها واقسامها)

إذا قلنا هذا الانسان حيوان وأيضا أدركنا تفرقة بين نسبة
الحيوانية اليه وبين نسبة الأيضية اليه فما نسبته إلى الموضوعات
نسبة الحيوانية يسمى ذاتيا . وما نسبته يشبه نسبة الأيضية يسمى
عرضيا فيقال كل معنى كل نسب إلى جزئ تحته فأما أن يكون ذاتيا
وأما أن يكون عرضيا ولا يكون المعنى ذاتيا ما لم يجتمع فيه ثلاثة
أمور :

(الأول) : أنك مهما فهمت الذاتي وفهمت ما هو ذاتي له لم
يمكنك أن يخطر ببالك الموضوع أو تفهمه إلا أن تفهم أولا حصول
الذاتي له ولا يمكنك فهمه دون ذلك الذاتي فانك اذا فهمت الانسان
والحيوان لم يمكنك فهم الانسان دون فهم الحيوان أولا . واذا
فهمت العدد وفهمت الأربعة لم يمكنك أن تقدر الأربعة داخله
في فهمك دون أن تفهم العدد أولا ولو أبدلت الحيوان والعدد
بالموجود والايض أمكنك أن تفهم الأربعة من غير أن يدخل في
فهمك انها موجودة لا وانها ايض لا بل ربما يشك في أن في

لا في نفسه ، ثم يفارق الكلمة الاسم في أنه يدل على معنى وعلى زمان
وقوع ذلك المعنى كقولك ضرب فانه يدل على الضرب الواقع في
الماضى والاسم كقولك الفرس فانه لا يدل على الزمان . فان قيل
فقولك أمس وعام أول يدل على الزمان فليكن فعلا . قيل الفعل
مادل على معنى وعلى زمان ذلك المعنى ، وقولك أمس يدل على زمان
هو نفس المعنى لاهو زمان المعنى فلو كان يدل أمس على معنى أمس
وعلى زمان هو غير معنى أمس لقل انه فعل ولكان لازما ومنطوقا
على حد الفعل .

(قسمة خامسة) : الألفاظ من المعاني على خمسة منازل ؛
(المتواطئة والمترادفة والمتباينة والمشاركة والمتفقة) أما المتواطئة
فكقولك حيوان فانه ينطبق على الفرس والثور والانسان بمعنى
واحد من غير تفاوت في القوة والضعف ولا تقدم ولا تأخر بل
الحيوانية للكل واحد — وكذلك الانسان على زيد وعمرو وخالد
وأما المترادفة فهي الاسامى المختلفة المتواردة على مسمى واحد كالبيت
والأسد والخمر والعقار ، والمتباينة هي الاسامى المختلفة للسميات
المختلفة كالفرس والثور والسماء لمسمياتها . والمشاركة هي اللفظ الواحد
المطلق على مسميات مختلفة كلفظ العين للذهب والشمس والميزان
وعين الماء ، والمتفقة هي المترددة بين المشاركة والمتواطئة كالوجود
للجواهر والعرض فانه ليس كلفظ العين إذ مسمياتها لا تشترك في أمر
والوجود حاصل للعرض كما انه حاصل للجواهر وليس كالمتواطئة لأن

العالم أربعة أم لا وذلك لا يقدم في فهم ذات الأربعة وكذلك تفهم ماهية الإنسان بعقلك من غير أن تحتاج إلى فهم كونه أبيض أو فهم كونه موجودا ولا يمكن دون كونه حيوانا، وإن لم يساعدك الذهن في فهم هذا المثال لأنك إنسان موجود ولكثرة وجود الإنسان فابذله بالتمساح أو بما شئت من الحيوانات وغيرها فبذلك يظهر أن الوجود عرضي للماهيات كلها، وأما الحيوان للإنسان فذاتي وكذلك اللون للسواد والعدد للخمسة.

(والثاني): أنك تفهم أن الكلي لا بد أن يكون أولا حتى يكون الجزئي الموضوع تحته حاصلًا إما في الوجود أو في الذهن إذ تفهم أنه لا بد من حيوان أولا حتى يكون إنسانا أو فرسا ولا بد من عدد أولا حتى يكون أربعة أو خمسة ولا يمكنك أن تقول لا بد من ضحك أولا حتى يكون إنسانا بل لا بد من إنسان أولا حتى يكون ضحاكا. وكون الإنسان ضحاكا بالطبع وصف له عرضي تابع لوجوده وهو مساو لكونه حيوانا في أنه لازم لا يفارق ولكن الفرق بينهما مدرك إذ لا بد من اتصال الروح بجسد الإنسان أولا ليكون إنسانا ولا يمكن أن يقال لا بد من ضحك أولا ليكون إنسانا بل لا بد من إنسان أولا ليكون ضحاكا. ولا نغني بهذه الأولوية ترتيبا زمانيا بل ترتيبا عقليا وإن كان مساويا في الزمان.

(والثالث): إن الذاتي لا يمكن أن يعال فلا يمكن أن يقال أي

شيء جعل الإنسان حيوانا والسواد لونا والآنفة عددا بل الإنسان حيوان بغيره وذاته لا يجعل جاعل إذ لو كان يجعل جاعل لتصور أن يجعله إنسانا ولا يجعله حيوانا ولا يمكن ذلك في الوهم كما يمكن في الوم أن يجعل إنسانا ولا يجعل ضحاكا.

وأما العرضي فمعلل إذ يقال ما الذي جعل الإنسان موجودا فيصح السؤال ولا يصح أن يقال ما الذي جعله حيوانا بل كان قولك ما الذي جعل الإنسان حيوانا كقولك ما الذي جعل الإنسان إنسانا فيقال هو إنسان لذاته — وكذلك هو حيوان لذاته لأن معنى الإنسان حيوان ناطق فلا فرق بين قوله ما الذي جعل الحيوان الناطق حيوانا ناطقا وبين قوله ما الذي جعل الإنسان حيوانا إلا أنه اقتصر في أحد السؤالين على ذكر إحدى الذاتيتين دون الأخرى وبالجملة مهما لم يكن المحمول غير الموضوع وخارجا عن ذاته بالكلية لم يمكن أن يطلب له علة فلا يقال لم كان الممكن ممكنا والواجب واجبا ويقال لم كان الممكن موجودا.

(قسمة أخرى للعرض خاصة): العرض ينقسم إلى لازم لا يفارق أصلا كالضحك للإنسان، وكالزوجية للأنثى، وككون الزوايا من المثلث مساوية لقائمتين فإنه لا يفارق المثلث وهو لازم وليس بذاتي والذي يفارق ينقسم إلى ماهو بطيء المفارقة ككونه صيا وشابا وإلى ماهو سريع المفارقة كصفرة الوجع وحمرة الخجل. والذي يفارق ينقسم إلى ما يفارق في الوم دون الوجود كالسواد للزنجي

وإلى ما لا يتصور ان يفارق أيضاً في الوهم كالمحاذاة للنقطة والزوجية للاربعة وقد يفارق في الوهم دون الوجود ككون الزوايا من المثلث مساوية لقائمتين إذ قد يفهم المثلث من لا يفهم ذلك ولا يمكن فهم الأربعة إلا وان يقترن به فهم الزوجية وإن كانت من اللوازم . ولما كان مثل هذا اللازم قريباً من الذاتي وملتبساً به جمعنا تلك المعاني الثلاثة لتعتبر جميعها فتعرف باجتماعها كون الشيء ذاتياً ولا يعول على آحادها ؛ وينقسم العرضي إلى ما يخص موضوعه كالضحك للانسان ويسمى خاصاً وإلى ما يعم غيره كالأكل للانسان ويسمى عرضياً مطلقاً وعرضاً عاماً .

(قسمة أخرى للذاتي) : الذاتي ينقسم باعتبار العموم والخصوص إلى ما لا أعم فوقه ويسمى جنساً وإلى ما لا أخص تحته ويسمى نوعاً وإلى ما هو متوسط ويسمى نوعاً بالإضافة إلى ما فوقه وجنساً بالإضافة إلى ما تحته . ويسمى الذي لا نوع تحته نوع الأنواع والذي لا جنس فوقه جنس الأجناس ، والأجناس العالية التي لا جنس فوقها عشرة كما سيأتي ، واحد جوهر وتسعة أعراض . فالجوهر جنس الأجناس إذ ليس شيء أعم منه إلا الوجود وهو عرضي وليس بذاتي ، والجنس عبارة عن الذاتي الأعم ، ثم ينقسم إلى الجسم وغير الجسم ، والجسم ينقسم إلى النامي وغير النامي . والنامي ينقسم إلى الحيوان وإلى النبات والحيوان ينقسم إلى الانسان وغيره فالجوهر جنس الأجناس والانسان نوع الأنواع وما بينهما من النبات والحيوان يسمى نوعاً

وجنساً بالإضافة ، وإنما قيل للانسان نوع الأنواع لأنه لا ينقسم إلا إلى معان عرضية كالصبي والكهل والطويل والقصير والعالم والجاهل - وهذه عرضيات ليست بذاتيات إذا الانسان يفارق الفرس بذاته . والسواد يفارق البياض بذاته وهذا السواد لا يفارق ذلك السواد بذاته وطباعه ولكن يكون هذا في المداد وذلك في الغراب وإضافته إلى الغراب عرضي له وزيد لا يفارق عمرآ في الإنسانية ولا في أمر ذاتي بل في كونه ابن شخص آخر ومن بلد آخر أو على لون آخر وقد يوجد فيه حرفة وخلق آخر . وكل هذا عرضيات للانسان كما سبق ذكره بتعريف العرضي .

(قسمة أخرى) : الذاتي باعتبار آخر ينقسم إلى ما يقال في جواب ماهو مهما كان مطلب السائل بقوله ماهو حقيقة الذات وإلى ما يقال في جواب أي شيء هو فالأول يسمى جنساً أو نوعاً . والآخر يسمى فصلاً فمثال الأول الحيوان المقول في جواب قول القائل بعد اشارته إلى فرس أو ثور أو انسان ماهو - وكذا الانسان المقول في جواب من أشار إلى زيد وعمرو وخالد وقال ماهم ، ومثال الثاني الناطق فانه إذا أشار إلى انسان وقال ماهو فقلت حيوان لم ينقطع السؤال فان الحيوان يشمل غير الانسان بل يحتاج إلى ما يفصل ذاته عن غيره فيقول أي حيوان هو فجوابه انه الناطق فيكون الناطق فصلاً ذاتياً مقولاً في جواب أي شيء هو ، وبمجموع الحيوان والناطق حد حقيقى إذا الحد عبارة عما يصور كنه ماهية الشيء في نفس السائل فان أبدلت

الناطق يعرض فصل من سائر الحيوانات كقولك حيوان مديد
القائمة عريض الأظفار ضحكك بالطبع فإن هذا يميزه ويفصله عن
سائر الحيوانات ولكن يسمى رسماً، وفائدته التمييز فقط . وأما
الحد فيطلب به حقيقة ذات الشيء فلا يحصل إلا بذكر الفصول
الذاتية . وأما التمييز فيحصل تبعاً لها وقد يحصل التمييز بفصل واحد
وقد لا يتصور الحقيقة إلا بذكر فصول قرب شيء له فصول تزيد على
واحد، فيجب على المطلوب منه تصوير ماهية الشيء في النفس أن يذكر
تلك الفصول فمن قال في حد الحيوان أنه جسم ذو نفس حساس فقد
أتى بأمور ذاتية مميزة مطردة منعكسة ولكنه ينبغي أن يضيف إليه
المتحرك بالارادة حتى يتم به ذكر الفصول الذاتية ويتم بسببه تصور
الحقيقة . وإذا عرض الكلام في الحد فلننبه على ماثرات الغلط وهي
بعد الجمع بين الجنس الأقرب وجميع الفصول الذاتية على الترتيب
ترجع إلى تعريف الشيء بما ليس أوضح منه بأن تعرف الشيء بنفسه
أو بما هو مثله في الغموض أو بما هو أغضض منه أو بما لا يعرف
إلا به . مثال الأول قولهم في حد الزمان أنه مدة الحركة لأن الزمان
هو مدة الحركة . ومن أشكل عليه الزمان فلم يشكل عليه الامدة الحركة
وإن معنى المدة ما هو . ومثال الثاني أن تقول في حد البياض البياض
ما يصاد السواد فيعرف الشيء بضده ، ومهما أشكل الشيء أشكل
ضده فضده في الحقاء مثله فليس تعريف البياض بالسواد بأولى من
عكسه ، ومثال الثالث قول بعضهم في حد النار أنه المنصر الشيء

بالنفس ، ومعلوم أن النفس أغضض من النار فكيف تعرف به .
ومثال الرابع : أن يعرف الشيء بما لا يعرف إلا به كقولك في حد
الشمس أنه الكوكب المضيء الذي يطلع نهاراً فيذكر النهار في حد
الشمس ولا يعرف النهار إلا بعد معرفة الشمس إذ حده الصحيح
هو أن تقول هو زمان كون الشمس فوق الأرض — فهذه أمور
مهمة في الحد يجب الاحتراز منها *

وقد تحصل مما سبق أن الناقث ثلاثة أقسام :

(جنس ، ونوع ، وفصل) والعرضي قسمان :

(خاصة وعرض عام) . فثبت أن أقسام الكليات خمسة يسمى

المفردات الخمس وهي :

(الجنس والنوع والفصل والعرض العام والخاصة)

(الفن الثالث في تركيب المفردات وأقسام القضايا)

المعاني المفردة إذا ركبت حصلت منها أقسام ولسنا نقصد من
جملتها إلا قسمها واحداً وهو الخبر ، ويسمى قضية وقولاً جازماً وهو
الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب ، فإنك إذا قلت العالم حادث
أمكن أن يقال إنك صادق ، وإذا قلت الإنسان حجر أمكن أن
تكذب . وإذا قلت إن كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية
صدقت ، فإن قلت فالكواكب ظاهرة كذبت ، وإن قلت العالم إما
حادث وإما قديم صدقت ، وإن قلت إما بالعراق وإما بالحجاز

كذبت إذ قد يكون بالشام وهذه هي أقسام القضايا *

وأما إذا قلت علمي مسألة . أو قلت هل توافقني في الخروج إلى مكة لم يمكن أن تصدق أو تكذب — فهذا معنى القضية ولنشرحها بذكر تقسيمات :

(القسم الأول) : أن القضية تنقسم إلى حلية كقولك العالم حادث ، وإلى شرطية متصلة كقولك إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، وإلى شرطية منفصلة كقولك العالم إما قديم وإما حادث أما الأول الحلي فيشتمل على جزئين يسمى أحدهما موضوعا وهو المخبر عنه كالعالم من قولك العالم حادث . ويسمى الثاني محمولا وهو الخبر كالحادث من قولك العالم حادث ، وكل واحد من المحمول والموضوع قديكون لفظا مفردا كما ذكرناه وقد يكون لفظا مركبا ولكن يمكن أن يدل عليه بلفظ مفرد كقولك الحيوان الناطق منتقل بنقل قدميه . فالحيوان الناطق موضوع ويقوم مقامه لفظ الانسان وهو مفرد ، وقولك منتقل بنقل قدميه محمول ويقوم مقامه قولك ماش *

(وأما الشرطية المتصلة) : فلها أيضا جزآن ولكن كل جزء منها

يشتمل على قضية *

«أما الجزء الأول، وهو قولك إن كانت الشمس طالعة فيسمى مقدما ولو حذف منه حرف الشرط وهو قولك (إن) بقي قولك الشمس طالعة وهو قضية فكان حرف الشرط أخرجها عن كونها

قضية قابلة للتصديق والتكذيب *

«وأما الجزء الثاني» : وهو قولك الكواكب خفية يسمى تاليا ولو حذف منه حرف الجزاء وهو الفاء لبقى قولك الكواكب خفية وهي قضية والفرق بين هذا وبين الحلي ظاهر من وجهين *

«أحدهما» : أن الشرطية المتصلة انتظمت من جزئين لا يمكن أن يدل على كل واحد من جزئه بلفظ مفرد بخلاف الحلية *
«والثاني» : أنه يمكن أن يسأل عن الموضوع أنه هو المحمول فانك تقول الانسان حيوان ، ويمكن أن يسأل فيقال هل الانسان هو الحيوان ، وأما المقدم فلا يكون هو التالي بل التالي ربما يكون غيره ولكن يكون متصلا به لازما وتاليا في وجوده لوجوده وتفارق الشرطية المتصلة المنفصلة بوجهين *

«أحدهما» : أن المنفصلة أيضا تشتمل على جزئين . كل واحد أيضا قضية إذا حذفت عنها كلمة الشرط ، ولكن لارتتيب بين جزئيه إلا من حيث الذكر فانك تقول العالم إما حادث وإما قديم ، ولو عكست وقلت إما قديم وإما حادث لم يتبدل المعنى . أما التالي إذا جعل مقدما تغير المعنى في الشرطية المتصلة ، وربما كذب أحدهما وصدق الآخر *

«والثاني» : أن التالي موافق للقدم بمعنى انه يتصل به ويلازمه ولا يعانده ، وأحد جزئي المنفصلة معاند للآخر ومنفصل عنه إذ يوجب وجود أحدهما عدم الآخر *

(قصة أخرى) : القضية باعتبار محمولها ينقسم الى موجبة
كقولك العالم حادث ، وإلى سالبة كقولك العالم ليس بحادث . وليس
هو حرف السلب ، والسلب في الشرطية المتصلة أن تسلب الاتصال
بأن تقول ليس ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود والسلب في
المنفصلة أن تسلب الانفصال بأن تقول ليس الحمار إما ذكر وإما
أسود بل إما ذكر وإما أثنى ، وليس العالم إما قديم وإما جسم بل إما
قديم وإما حادث وربما كان المقدم سالبا والتالى سالبا والشرطية
المركبة منهما موجبة كقولك ان لم تكن الشمس طالعة فالنهار ليس
بموجود فهذه موجبة لأنك أوجبت لزوم نفي النهار لنفي الطلوع وهو
معنى الإيجاب في هذه القضية وهنا مزلة القدم وكذلك قد يغلط في
الحملية ويظن أن قولك : (زيدنا بينا است) بالعجمية سالبة وهي
موجبة إذ معناه أنه أعمى وربما يقال بالعربية : زيد غير بصير وهي
موجبة والغير البصير عبارة عن الأعمى ، وهو بجملته محمول يمكن
أن يثبت ، ويمكن أن ينفي بأن يقال زيد ليس غير بصير إذ سلب
الغير بصير عن زيد ، وتسمى هذه قضية معدولة أى هو إيجاب
في التحقيق عدل به الى صيغة السلب . وآية ذلك أن السلب يصح
على المعدوم فيمكن أن يقال : شريك الله ليس بصيراً : اذ المحال
ليس عيناً ولا يمكن أن يقال شريك الله غير بصير كما لا يقال أعمى
وهو في لغة العجم أظهر .

(قصة أخرى) : القضية باعتبار موضوعها تنقسم إلى شخصية

كقولك زيد عالم وإلى غير شخصية وهي تنقسم إلى مهمة ومحصورة
فالسلب عالم يسور بسور يبين فيه أن الحكم محمول على كل الموضوع
أو بعضه كقولك الانسان في خسر إذ يحتمل أنك تريد البعض
والمحصورة هي التي ذكر ذلك فيها وهي أربعة . إماموجبة كلية كقولك
كل إنسان حيوان . أو موجبة جزئية كقولك بعض الناس كاتب
أو سالبة كلية كقولك لا إنسان واحد حجر . أو سالبة جزئية كقولك
لا كل إنسان كاتب أو بعض الناس ليس بكاتب فتكون القضايا بهذا
الاعتبار ثمانية :

(شخصية سالبة . شخصية موجبة . مهمة سالبة . مهمة موجبة)
وهذه الأربع لا تستعمل في العلوم . أما الشخصى المعين فلا يطلب
حكمه في العلوم إذ لا يطلب حكم زيد بل يطلب حكم الانسان . وأما
المهمة فهي في قوة الجزئية لأنها حاكمة على الجزء . لا محالة . وأما العموم
فشكوكه لأجل تردده يجب أن يهجر في التعليمات فيبقى المحصورات
الأربعة :

(موجبة كلية ، وموجبة جزئية ، وسالبة كلية ، وسالبة جزئية)
والشرطية المتصلة أيضاً تنقسم إلى كلية كقولك كلما كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود وإلى جزئية كقولك ربما إن كانت الشمس طالعة
كان الغيم موجوداً ، وأما المنفصلة فالكلية منها أن تقول كل جسم فاما
متحرك وإما ساكن ، والجزئية أن تقول الانسان إما أن يكون في
السفينة وإما أن يترك . فهذا الانقسام والتغاير ثابت للانسان ولكن

في بعض الأحوال وهو أن يكون في البحر لا في البر ، وعليك أن
تورد مثال السالبة الجزئية والكلية من الشرطية المتصلة والمنفصلة .

(قسمة أخرى وهي الرابعة) : القضية باعتبار نسبة محمولها إلى
موضوعها تنقسم إلى ممكنة كقولك الانسان كاتب ، الانسان ليس
بكاتب ، وإلى ممتعة كقولك الانسان حجر ، الانسان ليس بحجر
والى واجبة كقولك الانسان حيوان ، الانسان ليس بحيوان . فنسبة
الكتابة إلى الانسان نسبة الامكان ، ولا يلتفت الى اختلاف السلب
والايجاب في اللفظ . فان المسلوب محمول بالسلب كما أن الموجب
محمول بالايجاب ، ونسبة الحجر الى الانسان نسبة الامتناع ، ونسبة
الحيوان اليه نسبة الوجوب ، والممكن لفظ مشترك لمعنيين ؛ اذ قد
يراد به كل ما ليس بممتنع فيدخل فيه الواجب وتكون الأمور بهذا
الاعتبار قسمين : ممكن وممتنع ، وقد يراد به ما يمكن وجوده
ويمكن عدمه أيضا وهو الاستعمال الخاص وتكون الأمور بهذا
الاعتبار ثلاثة :

(واجب ، وممكن ، وممتنع) : ولا يدخل الواجب في
الممكن بهذا المعنى ، ويدخل في الممكن بالمعنى الأول والممكن
بالمعنى الأول لا يجب أن يكون يمكن العدم بل ربما كان ممتنع
العدم كالواجب فانه غير ممتنع ، والممكن بذلك المعنى عبارة عن غير
الممتنع فقط .

(قسمة أخرى وهي الخامسة) : لكل قضية نقيض في الظاهر

يخالفها بالايجاب والسلب ولكن إن قاسمها الصدق والكذب سميتا
متناقضتين وقيل إن إحداهما نقيضة الأخرى ، ونعني به أن يكذب
إذا صدقت القضية ، ويصدق إذا كذبت القضية ، ولا يتحقق هذا
التناقض إلا بشروط :

(الأول) : أن يكون الموضوع واحدا بالحقيقة كما أنه واحد
بالاسم ، وإلا لم يتناقضا فانك تقول الحمل يذبح ويشوى والحمل لا
يذبح ولا يشوى ، وتريد باحدهما برج الحمل ؛ وبالأخر الحيوان
المعروف فلا يتناقضان .

(الثاني) : أن يكون المحمول واحدا وإلا لم يتناقضا كقولك
المكره مختار أى له قدرة على الامتناع والمكره ليس بمختار أى ما
خلى وشهوته فكون اسم المختار مشتركا منع التناقض كاسم الحمل في
الموضوع .

(الثالث) : أن لا يختلفا في الجزئية والكلية فانك لو قلت عين
فلان أسود ، وأردت به الحدقة لم يناقضه قولك عينه ليس بأسود
إذا أردت به نقي السواد عن جميع العين .

(الرابع) : أن لا يختلفا في القوة والفعل فانك لو تقول الخمر
في الدن مسكر وتريد به أنه يسكر بالقوة لا يناقضه قولك الخمر في
الدن ليس بمسكر إذا أردت به نقي الاسكار بالفعل .

(الخامس) : أن يتساويا في الاضافة فيما يقع في جملة المضافات
فانك تقول العشرة نصف فلا يناقضه قولك العشرة ليس بنصف إلا

بالإضافة إلى العشرين وغيرهم، وتقول زيد والد وزيد ليس بوالد
وهما صادقان بالإضافة إلى شخصين *

(السادس) : أن يتساويا في الزمان والمكان . وبالجملية فينبغي أن
لا يخالف إحدى القضيتين الأخرى البتة في شيء إلا في السلب
والإيجاب فتسلب إحدى القضيتين ما توجه الأخرى بعينه من
ذلك الموضوع على ذلك الوجه من غير تفاوت . فان كان الموضوع
كلها ولم يكن شخصا زيد شرط سابق وهو :

أن يختلفا في الكمية بأن يكون إحداهما كلية والأخرى جزئية
فانهما إذا كانتا جزئيتين أمكن أن يصدقا في مادة الامكان كقولك
بعض الناس كاتب وبعض الناس ليس بكاتب وإن كانتا كليتين أمكن
أن يكذبا في مادة الامكان كقولك كل إنسان كاتب بكل إنسان
ليس بكاتب *

(قسمة أخرى وهي السادسة) : كل قضية فلها عكس من حيث
الظاهر ولكنه ينقسم إلى ما يلزم صدقه من صدق القضية ، وإلى
ما لا يلزم، ونعني بالعكس أن يجعل المحمول موضوعا والموضوع
محمولا فان بقي الصدق بعينه قيل هي قضية معكوسة . فان لم يلزم
قيل أنها لا تتعكس، وقد ذكرنا أن القضايا المحصورة أربع :

نسالة كلية : وهي تتعكس مثل نفسها نسالة كلية . فإذا صدق
قولنا لا إنسان واحد حجر صدق قولنا لا حجر واحد إنسان لأنه
لو لم يصدق لصدق نقيضه وهو قوله بعض الحجر إنسان ولكان

ذلك البعض إنسانا وحجراً ، وعند ذلك يكذب قولنا لا إنسان
واحد حجر وهي القضية التي وضعناها أولا على أنها صادقة فيدل
هذا على أن السالبة الكلية تتعكس سالبة كلية *

وأما السالبة الجزئية : فلا تتعكس فانه إذا صدق قولنا ليس
بعض الناس كاتباً لم يلزم أن يصدق قولنا إن بعض الكاتب ليس
إنساناً *

وأما الموجبة الكلية : فتعكس موجبة جزئية لا كلية فإذا صدق
قولنا كل إنسان حيوان صدق قولنا بعض الحيوان إنسان لا محالة
ولم يصدق قولنا كل حيوان إنسان *

وأما الموجبة الجزئية : فتعكس أيضا مثل نفسها فإذا صدق قولنا
بعض الحيوان إنسان صدق قولنا لا محالة بعض الإنسان حيوان فهذا
هو النظر في قسمة القضايا *

(الفن الرابع في تركيب القضايا)

لتصير قياسا وهو المقصود ، ولكن أول الفكر آخر العمل
والنظر فيه ينحصر في الركنين أحدهما في الصورة والآخر في المادة
(الركن الأول في صورة القياس) : قد ذكرنا أن العلم إما
تصور وإما تصديق ، وإما ينال التصور بالحد والتصديق بالحجة *
والحجة إما قياس وإما استقرار وإما تمثيل ، واعتبار الغائب
م - ٤ مقاصد

بالشاهد يسمى مثالا ويدخل فيه والتعويل من هذه الجملة على القياس
ومن جملة القياس على القياس البرهاني ، ولكن لا بد من ذكر حد
القياس في الجملة حتى ينقسم بعد ذلك إلى البرهاني وغيره .
والقياس عبارة عن أقاويل ألقت تأليفا يلزم من تسليمها بالذات
قولا آخر اضطراراً ، ومثال ذلك العالم مصور ، وكل مصور حادث
فانهما قولان مؤلفان يلزم من تسليمهما بالضرورة قول ثالث ، وهو
أن العالم حادث ، وكذلك لو قلت أن كان العالم مصوراً فهو حادث
ولكنه مصور . فلزم من تسليم هذه الأقاويل أن العالم حادث
وكذلك لو قلت العالم إما حادث وإما قديم لكنه ليس بقديم فيلزم
منه أنه حادث ، والقياس ينقسم إلى ما سمي اقترانياً وإلى ما سمي
استثنائياً :

أما الاقتراني : فهو أن يجمع بين قضيتين بينهما اشتراك في حد
واحد إذ كل قضية فلا محالة تشتمل على محمول وموضوع ، وتشتمل
القضيتان على أربعة أمور لكنهما لو لم يشتركا في أحد المعاني لم
يحصل الازدواج والانتاج إذ لا يتنظم قياس من قولك العالم مصور
ومن قولك النفس جوهر بل لا بد وأن تكون القضية الثانية مشاركة
للأولى في أحد حديها مثل أن تقول العالم مصور والمصور حادث
فيرجع مجموع أجزاء القضيتين إلى ثلاثة أجزاء تسمى حدوداً
ومدار القياس عليها ، وهو مثل العالم والمصور والمحدث في مثالنا
والذي يقع مكرراً في القضيتين ومشاركاً يسمى الحد الأوسط

والذي يصير موضوعاً في النتيجة اللازمة وهو المقصود بأن يخبر عنه
يسمى حداً أصغر كالعالم ، والذي يصير محمولاً في النتيجة وهو الحكم
يسمى حداً أكبر كالمحدث في قولنا العالم محدث وهو النتيجة اللازمة
من القياس ، والقضية إذا جعلت جزء قياس سميت مقدمة والقضية
التي فيها الحد الأصغر يسمى المقدمة الصغرى ، والتي فيها الحد
الأكبر يسمى المقدمة الكبرى ، ولم يشتق الاسم للمقدمتين من
الأوسط فانه موجود فيهما جميعاً . وأما الأصغر فلا يكون إلا في
أحدهما ، وكذا الأكبر واللازم من القياس يسمى بعد لزومه نتيجة
وقبل لزومه مطلوباً وتأليف المقدمتين يسمى اقتراناً ؛ وهيته تأليف
المقدمتين يسمى شكلاً فيحصل منه ثلاثة أشكال :

لأن الحد الأوسط إما أن يكون محمولاً في إحدى المقدمتين
موضوعاً في الأخرى (ويسمى الشكل الأول)

وإما أن يكون محمولاً فيهما جميعاً (ويسمى الشكل الثاني)

وإما أن يكون موضوعاً فيهما (ويسمى الشكل الثالث)

وحكم المقدم والتالي في الشرطي المتصل حكم الموضوع
والمحمول في انقسام تأليفه إلى هذه الأشكال ، وتشترك الأشكال
الثلاثة في أنها لا يحصل قياس متبع عن سالتين ولا عن جزئيتين
ولا عن صغرى سالبة وكبرى جزئية ويختص كل شكل بخصائص
نذكرها :

(الشكل الأول) : هذا الشكل يفارق الآخرين بفصلين

أحدهما أنه لا يحتاج في لزوم نتيجته الى الرد الى شكل آخر وسائر الأشكال ترد الى هذا الشكل حتى يظهر لزوم النتيجة ولذا سمي هذا أولا والآخر أنه ينتج المحصورات الأربع أعني الموجبة الكلية والجزئية والسالبة الكلية والجزئية *

(وأما الشكل الثاني) : فلا ينتج موجبة أصلا

(والشكل الثالث) : لا تنتج كليا أصلا ، وشرط اتاج هذا الشكل أعني به الشكل الأول أمران . أحدهما أن تكون الصغرى موجبة والآخر أن تكون الكبرى كلية فان فقد الشرطان ربما صدقت المقدمتان ولم يلزم النتيجة موضع صدقهما بحال ؛ وحاصل هذا الشكل أنك إذا وضعت قضية موجبة صادقة فالحكم على كل محمولها حكم لا محالة على موضوعها لا يمكن أن يكون إلا كذلك وسواء كان الحكم على المحمول سلبي أو إيجابا وسواء كان الموضوع كليا أو جزئيا فيحصل من ذلك أربعة أضرب منتجة ولزوم هذه النتيجة ظاهر فانه مهما صدق قولنا الانسان حيوان فكل ما صدق على الحيوان الذي هو محمول من كونه حساسا أو كونه غير حجر لابد وأن يصدق على الانسان لأن الانسان داخل لا محالة في الحيوان وقد صدق الحكم على كل الحيوان فيكون صادقا على بعض جزئياته لا محالة - فهذا حاصل الشكل الأول ، وتفصيل أضرب الأربعة ما نذكره *

(الضرب الأول) : من كليتين موجبتين مثله هو أن كل جسم

مؤلف وكل مؤلف محدث فكل جسم محدث لا محالة * (الضرب الثاني) : كليتان كبراهما سالبة وهو الأول بعينه ولكن

يبدل قولك محدث بأنه ليس بقديم حتى يصير سالبا فتقول كل جسم مؤلف ولا مؤلف واحد قديم فيلزم منه أنه لا جسم واحد قديم *

(الضرب الثالث) : هو الأول بعينه ولكن يجعل موضوع المقدمة الأولى جزئيا وذلك لا يوجب اختلاف الحكم لأن كل جزئى هو كلى بالاضافة الى نفسه فالحكم على كل محمول الجزئى حكم على ذلك الجزئى * مثاله أنك تقول بعض الموجودات مؤلف وكل مؤلف محدث فيلزم لا محالة أن بعض الموجودات محدث وهذا قد انتظم من موجبتين صغراهما جزئية وكبراهما كلية *

(الضرب الرابع) : هو الثالث بعينه ولكن تجعل الكبرى سالبة ، وتبدل صيغة الايجاب بالسلب وتقول بعض الموجودات مؤلف ولا مؤلف واحد أزلى فيلزم منه أنه لا كل موجود أزلى وقد انتظم هذا من موجبة صغرى جزئية وكبرى سالبة كلية ويبقى وراء هذا من الاقترانات اثني عشر اقترانا لا تنتج . لأنه تنتظم في كل شكل ستة عشر اقترانا . لأن الصغرى تحتل أن تكون موجبة كلية أو جزئية ، وسالبة كلية أو جزئية فكون أربعة ثم تضاف الى كل واحدة أربع كبريات أيضا فيحصل من ضرب أربعة في أربعة ستة عشر ، وإذا شرطنا أن تكون الصغرى موجبة خرجت سالتان وما يتنبى عليهما من الاتاج فيتعطل به ثمانية وتبقى

موجبتان ، ولكن الموجبة الكلية الصغرى ينضاف إليها أربع
كبريات اثنتان منها جزئيتان لا محالة . فيتعطل به اثنتان أيضا إذ
شرطنا في كبرى هذا الشكل أن تكون كلية فقد رجع إلى ستة *
وأما الموجبة الجزئية الصغرى . فلا ينضاف إليها جزئية كبرى
لا سالبة ولا موجبة . إذ لا قياس عن جزئيتين فسقط اقترانان
آخران من الستة الباقية وتبقى أربعة وإن أردت تصويره وتشكيله
(فهذه صورته)

(ضروب الشكل الاول منتجها وعقيمها)

صغرى	مثالها	كبرى	مثالها
موجبة كلية	كل ا ب	موجبة كلية	كل ب ج
»	»	سالبة	لاشئ من ب ج
»	»	موجبة جزئية	بعض ما هو ب ج
»	»	سالبة جزئية	بعض ما هو ب ج
»	بعض ا ب	موجبة كلية	كل ب ج
»	»	سالبة جزئية	بعض ما هو ب ج
»	»	موجبة جزئية	بعض ما هو ب ج
»	»	سالبة جزئية	بعض ما هو ب ج
»	»	كلية	لاشئ من ب ج
»	لاشئ من ا ب	موجبة	كل ب ج
»	»	جزئية	بعض ب ج
»	»	سالبة كلية	لاشئ من ب ج
»	»	جزئية	ليس كل ب ج
»	ليس كل ا ب	موجبة كلية	كل ب ج
»	»	جزئية	بعض ب ج
»	»	سالبة كلية	لاشئ من ب ج
»	»	جزئية	ليس كل ب ج

فالصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية منتجة —
وكذلك مع الكبرى السالبة الكلية ، وأما مع الكبيرين الجزئيين
فلا ، والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى الموجبة الكلية والكبرى
السالبة الكلية منتجة أيضا ، وأما مع الكبيرين الجزئيين فلا تنتج
أيضا فقدركنا على كل واحدة من صغرى موجبة كلية وصغرى موجبة
جزئية أربع كبريات وكان المجموع ثمانية بطل منها أربعة لأنها جزئية
أعنى كبرياتها إذ قد شرطنا أن يكون الكبرى كلية حتى يتعدى الحكم
إلى الموضوع فيبقى صغريان سالتان جزئية وكلية وينضاف إلى كل
واحد أربع كبريات من المحصورات الأربع وكلها غير منتجة للخلل
في الصغرى فانا شرطنا أن يكون الصغرى موجبة إذ الحكم على المحمول
الثابت هو الذي يتعدى إلى الموضوع فأما المحمول المسلوب فبإين
للموضوع فالحكم عليه لا يتعدى إلى الموضوع المبين فإذا قلت الإنسان
ليس بحجر ثم حكمت على الحجر بحكم نفيا كان أو اثباتا لم يتعد ذلك
إلى الإنسان فانك أوقعت المباشنة بين الحجر والإنسان بالسلب فهذا
تعليل هذه الشروط وتعليل اختصاص النتيجة بأربعة أضرب من
جملة ستة عشر ضربا

(الشكل الثاني) يرجع حاصله إلى أن كل قضية أمكن أن تحمل
على محمولها ما لم يوجد لموضوعها ففى قضية سالبة لا موجبة إذ لو كانت
موجبة لكان الحكم على محمولها حكما على موضوعها كما سبق في الشكل
الأول فانا إذا قلنا الحكم على كل محمول القضية الموجبة حكم على الموضوع

ثم وجدنا ما يحكم به على محمول ولا يحكم به على الموضوع فنعلم به
أن القضية سالبة إذ لو كانت موجبة لوجد حكم المحمول على الموضوع
وشرط هذا الشكل أن تختلف المقدمتان في الكيفية لتكون إحداهما
سالبة والأخرى موجبة وأن يكون الكبرى كلية بكل حال وهذان
الشرطان يردان أيضا ضروبه المنتجة إلى أربعة أضرب من جملة
ستة عشر ضربا كما سبق ذكره في الشكل الأول .

(الضرب الأول) : من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة كلية
كقولك كل جسم منقسم ولا نفس واحد منقسم ينتج فلا جسم واحد
نفس ويبين لزوم هذه النتيجة بالرد إلى الشكل الأول بعكس
الكبرى فانها سالبة كلية تنعكس مثل نفسها وهو أن تقول ولا شيء
بما هو منقسم واحد نفس فيصير المنقسم موضوعا للـ "كبر" وقد
كان محمولا للـ "صغر" فيرجع إلى الشكل الأول .

(الضرب الثاني) : كليتان لكن الصغرى سالبة كقولك لا أزلى
واحد مؤلف وكل جسم مؤلف فلزم منه أنه لا أزلى واحد جسم لانا
نعكس الصغرى ونجعلها كبرى فنقول لا مؤلف واحد أزلى وكل
جسم مؤلف فيحصل منه أنه لا جسم واحد أزلى كما في الشكل
الأول . ثم نعكس هذه النتيجة لأنها سالبة كلية فيحصل ما ذكرناه
وهو أنه لا أزلى واحد جسم .

(الضرب الثالث) : من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة
كبرى وهو الضرب الأول من هذا الشكل إلا أن الصغرى تجعل

جزئية فنقول بعض الموجودات منقسم ولا نفس واحد منقسم
فبعض الموجودات ليس بنفس لأنك إذا عكست الكبرى رجع
إلى الشكل الأول.

(الضرب الرابع): جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى
كقولك لا كل موجود مؤلف وكل جسم مؤلف فلا كل موجود
جسم وهذا لا يمكن أن يرد إلى الشكل الأول بالعكس لأن السالبة
فيها جزئية ولا عكس لها ولو عكست الكبرى الموجبة لانعكست
جزئية ولا قياس عن جزئيتين وإنما يصح بطريقتين يسمى أحدهما
الاقتراض والآخر الخلف. أما الاقتراض فهو أنك إذا قلت بعض
الموجودات ليس بمؤلف فذلك البعض كل في نفسه فاقترضة كلا
ولقبه بأى اسم تريده فينزل منزلة الضرب الثانى من هذا الشكل
وأما الخلف فهو أن تقول إن لم يكن قولنا لا كل موجود جسم
صادقا فنقيضه وهو قولنا كل موجود جسم صادق ومعلوم أن كل
جسم مؤلف فيلزم أن كل موجود مؤلف وقد كنا وضعنا في المقدمة
الصغرى أنه لا كل موجود مؤلف على أنها صادقة فكيف يصدق
نقيضها هذا خلف محال فالمفضى إليه محال وإنما أفضى إليه فرض
الدعوى التى هي نقيض النتيجة صادقة فليست بصادقة.

(الشكل الثالث): هو أن يكون الأوسط موضوعا في المقدمتين
ويرجع حاصله إلى أن كل قضية موجبة فالحكم على موضوعها حكم على
بعض محمولها سواء كان الحكم سلبا أو إيجابا وسواء كانت القضية

موجبة جزئية أو كلية وذلك واضح وله شرطان (أحدهما) أن
تكون الصغرى موجبة (والآخر) أن يكون إحداهما كلية إما
الصغرى وإما الكبرى فأيتها كانت كلية كفى والمتج من هذا الشكل
سته أضرب.

(الضرب الأول): من كليتين موجبتين كقولك كل إنسان
حيوان وكل إنسان ناطق فيلزم أن بعض الحيوان ناطق لأن
الصغرى تنعكس جزئية فيصير كأنك قلت بعض الحيوان إنسان
وكل إنسان ناطق وهو الضرب الثالث من الشكل الأول
(الضرب الثانى): من كليتين والكبرى سالبة كقولك كل إنسان
حيوان ولا إنسان واحد فرس فلا كل حيوان فرس وذلك لأنك
إذا عكست الصغرى صارت جزئية موجبة ويرجع إلى الرابع من
الشكل الأول

(الضرب الثالث): من موجبتين والصغرى جزئية كقولك بعض
الناس ييض وكل إنسان حيوان فبعض البيض حيوان فأنك
تعكس الصغرى جزئية موجبة ويرجع إلى الثالث من الشكل الأول
(الضرب الرابع): من موجبتين والكبرى جزئية كقولك
كل إنسان حيوان وبعض الناس كاتب فبعض الحيوان كاتب لأنك
إذا عكست الكبرى جزئية وجعلتها صغرى صار كأنك قلت
كاتب ما إنسان وكل إنسان حيوان فيلزم كاتب ما حيوان وتعكس
النتيجة فتصير حيوان ما كاتب

(الضرب الخامس): من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة
كبرى كقولك كل إنسان ناطق ولا كل إنسان كاتب فيلزم لا كل
كاتب ناطق ويتبين هذا بطريق الافتراض كأن تقول مثلاً كل إنسان
ناطق وبعض ما هو إنسان أمى فبعض ما هو ناطق أمى ثم تقول
بعض ما هو ناطق أمى ولا شئ مما هو أمى بكاتب فلا كل
ناطق بكاتب.

(الضرب السادس): من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة
كلية كقولك بعض الحيوان أبيض ولا حيوان واحد ثلج فبعض
الأبيض ليس بثلج ويظهر بعكس الصغرى لأنه يرجع إلى الرابع
من الشكل الأول هذا تفصيل الأقيسة الخمسة.

(القول في القياسات الاستثنائية)

القياس الاستثنائي نوعان شرطى متصل وشرطى منفصل
(أما الشرطى المتصل): فمثاله قولك إن كان العالم حادثاً فله محدث
فهذه مقدمة إذا استثيت عين المقدم منها لزم عين التالى وهو أن
تقول ومعلوم أن العالم حادث وهو عين المقدم فيلزم منه عين
التالى وهو أن له محدثاً وإن استثيت نقيض التالى لزم منه نقيض
المقدم وهو أن تقول ومعلوم أنه ليس له محدث فلزم أنه ليس
بمحدث فاما إذا استثيت نقيض المقدم لم يلزم منه لا عين التالى
ولا نقيضه فأنك لو قلت لكنه ليس بمحدث فهذا لا ينتج كما أنك

تقول إن كان هذا إنساناً فهو حيوان لكنه ليس بإنسان فلا يلزم
منه أنه حيوان ولا أنه ليس بحيوان - وكذلك إن استثيت عين
التالى لم ينتج فأنك إن قلت ومعلوم أن العالم له محدث لم يلزم منه
نتيجة لأنك إذا قلت إن كانت هذه الصلوة صحيحة فالمصلى مطهر
ولكنه مطهر فلا يلزم منه أن الصلاة صحيحة ولا أنها باطلة فهذه
أربع استثنائات لا ينتج منها إلا إثباتان وهى عين المقدم وينتج
عين التالى ونقيض التالى وينتج نقيض المقدم فاما نقيض المقدم
وعين التالى فلا ينتج إلا إذا أثبت أن التالى مسار للمقدم وليس بأعم
منه فعند ذلك ينتج الاستثنائات الأربع فأنك تقول إن كان هذا
جسماً فهو مؤلف لكنه جسم فهو مؤلف لكنه مؤلف فهو جسم
لكنه ليس بجسم فليس بمؤلف ولكنه ليس بمؤلف فليس بجسم
فاما إذا كان التالى أعم من المقدم كالحیوان بالنسبة إلى الإنسان
ففى نقيض الأعم نقيض الأخص إذ فى نقيض الحيوان نقيض الإنسان وليس
فى نقيض الأخص نقيض الأعم إذ ليس فى نقيض الإنسان نقيض الحيوان نعم
فى إثبات الأخص إثبات الأعم إذ فى إثبات الإنسان إثبات
الحيوان وليس فى إثبات الحيوان إثبات الإنسان.

(النوع الثانى الشرطى المنفصل): وهو أن تقول العالم إما
حادث وإما قديم فهذا ينتج منه أربع استثنائات فأنك تقول لكنه
حادث فليس بقديم لكنه ليس بمحدث فهو قديم لكنه قديم فليس
بمحدث لكنه ليس بقديم فهو حادث فاستثناء عين كل واحد ينتج

نقيض الآخر واستثناء نقيض كل واحد ينتج عين الآخر - وهذا شرطه الحصر في قسمين فان كان في ثلاثة فاستثناء عين كل واحد ينتج نقيض الآخرين كقولك هذا العدد إما أكثر أو أقل أو مساو ولكنه أكثر فبطل أن يكون أقل أو مساوياً فاما استثناء نقيض الواحد يوجب أحد الباقيين لا بعينه كقولك لكنه ليس بمساو فيجب أن يكون إما أقل أو أكثر وإن لم تكن الأقسام حاصرة كقولك زيد إما بالحجاز وإما بالعراق أو هذا العدد إما خمسة أو إما عشرة وإما كيت وإما كيت فاستثناء عين واحد ينتج بطلان عين الآخرين * وأما استثناء نقيض الواحد فلا ينتج إلا الانحصار في الباقي الذي لا ينحصر - فهذه أصول الأقيسة ونكمل الكلام بذكر أمور أربعة (قياس الخلف والاستقراء والمثال والقياسات المركبة) أما قياس الخلف فصورته أن تثبت مذهبك بإبطال نقيضه بأن تلزم عليه محالات بأن تضيف إليه مقدمة ظاهرة الصدق وينتج منه نتيجة ظاهرة الكذب ثم تقول النتيجة الكاذبة لا تحصل إلا من مقدمات كاذبة وإحدى المقدمات ظاهرة الصدق فيتعين الكذب في المقدمة الثانية التي هي مذهب الخصم * مثاله أن يقول القائل كل نفس فهو جسم فنقول كل نفس فهو جسم وكل جسم فهو منقسم فاذا كان كل نفس فهو منقسم وهذا ظاهر الكذب في نفس الانسان فلا بد أن يكون في مقدماته النتيجة له قول كذب لكن قولنا كل جسم منقسم ظاهر الصدق فبقي الكذب

في قولنا كل نفس جسم فاذا بطل ذلك ثبت أن النفس ليس بجسم (أما الاستقراء) : فهو أن يحكم من جزئيات كثيرة على الكل الذي يشمل تلك الجزئيات كقولك : كل حيوان إما إنسان أو فرس أو غيرهما ، وكل إنسان يحرك فكه الأسفل عند المضغ وكل فرس يحرك فكه الأسفل عند المضغ ، وكل كذا وكذا بما غيرهما يحرك فكه الأسفل عند المضغ . فينتج أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ فعند المضغ يحرك فكه الأسفل لأننا رأينا الفرس والانسان والهره وسائر الحيوانات كذلك فهذا صحيح إن أمكن استقراء جميع الجزئيات حتى لا يشذ واحد فعند ذلك ينتظم قياس من الشكل الأول ولكن إذا احتمل أن يشذ واحد لم يفد اليقين كالتمساح الذي يحرك فكه الأعلى ولا يبعد أن يطرد حكم في ألف إلا في واحد والاعتماد على الاستقراء يصلح في الفقهيات لا في اليقينيات وفي الفقهيات كل ما كان الاستقراء أشد استقصاء وأقرب إلى الاستيفاء كان آكد في تغليب الظن (وأما المثال) : فهو الذي يسميه الفقهاء والمتكلمون قياساً وهو نقل الحكم من جزئى على جزئى آخر لأنه يماثله في أمر من الأمور وهو كمن ينظر إلى البيت فيراه حادثاً ومصوراً ثم إنه ينظر إلى السماء فيراها مصورة فينقل الحكم إليها فيقول السماء جسم مصور فهو حادث قياساً على البيت . وهذا لا يفيد اليقين ولكنه يصلح لتطبيب القلب وإقناع النفس في المحاورات وكثيراً ما يستعمل في الخطابة ونغني

بالخطابة المحاورات الجارية في الخصومات والشكايات والاعتذارات في الذم والمدح وفي تفخيم الشيء وتحقيره وما يجري هذا المجرى فاذا قيل لمريض هذا الشراب ينفعك فيقول لم فيقال لأن المريض الفلاني شربه فنفعه فاذا قيل له ذلك مالت نفسه إلى القبول ولم يطالب بأن يصحح عنده أنه ينفع لكل مريض أو يصحح أن مرضه كمرضه وحاله في السن والقوة والضعف وسائر الأمور كحاله . ولما أحس الجدليون بضعف هذا الفن أحدثوا طرقا وهو أن قالوا نبين أن الحكم في الأصل معلل بهذا المعنى وسلخوا في إثبات المعنى والعلة طريقين (أحدهما) الطرد والعكس وهو أنهم قالوا نظرنا فرأينا أن كل ما هو مصور فهو محدث وكل ما ليس بمصور فليس بمحدث وهذا يرجع إلى الاستقرار وهو غير مفيد لليقين من وجهين (أحدهما) أن استيفاء جميع الأحاد غير ممكن فلعله شذ عنه واحد (والآخر) أنه في استقرائه هل تصفح السماء فان كان ما تصفح فاذا لم يتصفح الكل بل تصفح ألفا مثلا إلا واحدا ولا يبعد أن يخالف في الحكم الواحد والآلف كما ذكرناه في التمساح وإن تصفح السماء وعرف أنه محدث لكونه مصورا فهو محل النزاع وقد بان له قبل صحة مقدمة القياس يعني قبل إطراده فأى حاجة به إلى القياس إن ثبت له ذلك .

(الطريقة الأخرى) : السبر والتقسيم وهو أنهم قالوا نسبر أو أوصاف البيت مثلا ونقول أنه موجود وجسم وقائم بنفسه ومصور

وباطل أن يكون محدثا لكونه موجودا أو قائما بنفسه أو كذا أو كذا إذ يلزم أن يكون كل موجود قائم بنفسه محدثا ثبت أن ذلك لأنه مصور وهذا فاسد من أربعة أوجه .

(الأول) : أنه يحتمل أن يقال ليس الحكم معللا في الأصل بعلة من هذه العلل التي هي أعم بل بعلة قاصرة على ذاته لا تعداه ككونه بيتا مثلا وإن ثبت أن غير البيت حادث فيكون معللا بما يجمع البيت وذلك الشيء خاصة ولا يتعدى إلى السماء .

(والثاني) : أن هذا إنما يصح إذا استقصى جميع أوصاف الأصل حتى لا يشذ شيء . والحصر والاستقصاء ليس يبين فلعله شذ وصف عن السير ويكون هو العلة ، وأكثر الجدليين لا يهتمون بالحصر بل يقولون إن كانت فيه علة أخرى فابرزها أو يقولون لو كان لادركته أنا وأنت كما أنه لو كان بين يدينا فيل لادركناه وإذ لم ندركه حكمنا بنفيه وهذا ضعيف إذ عجز الخصمين عن الإدراك في الحال ولا في طول العجز لا يدل على العدم أيضا وليس هذا كالليل فانك قط لم تعهد فيل قائما بين أيدينا ولم نشاهده في الوقت وكمن المعاني الموجودة قد طلبناها ولم نعر عليها في الحال ثم عثرنا عليها .

(والثالث) : أنه وإن سلم الاستقصاء فيها وكانت الأوصاف أربعة فباطل ثلاثة لا يوجب ثبوت الرابع إذ الأقسام في التركيب تزيد على أربعة إذ يحتمل أن يكون حادثا لكونه موجودا أو جساما أو لكونه موجودا

وقائما بنفسه أولكوته موجودا ومصورا ، ويحتمل أن يكون حادثا لكوته جسما وقائما بنفسه أولكوته جسما ومصورا ، ويحتمل أن يكون حادثا لكوته جسما ومصورا ، ويحتمل أن يكون حادثا لكوته موجودا وجسما وقائما بنفسه ، ويحتمل أن يكون حادثا لكوته موجودا وقائما بنفسه ومصورا أو غير ذلك من التركيبات من اثنين اثنين أو من ثلاثة ثلاثة فكم من حكم لا يثبت ما لم تجتمع أمور كالسواد للجبر يشترك فيه العفص والزاج والعجن بالماء وأثر الأحكام معللة بأمور مركبة فكيف يكفي إبطال المفردات .

(والرابع): أنه إن سلم الاستقصاء وسلم أنه إذا بطل ثلاث ولم يبق إلا رابع فهذا يدل على أن الحكم ليس في الثلاث وأنه لا يعدو الرابع لكنه لا يدل على أنه منوط بالرابع لا محالة بل يحتمل أن ينقسم المعنى الرابع إلى قسمين ويكون الحكم في أحد القسمين دون الآخر فإبطال ثلاث يدل على أن المعنى لا يعدو الرابع ولا يدل على أنه العلة وهذا منزلة قدم فانه لو قسم أولا وقال وصفه أنه موجود وقائم بنفسه وجسم ومصور بصفة كذا ومصور بصفة أخرى لكان إبطال ثلاثة لا يوجب أن يتعلق الحكم بالمصور المطلق بل بأحد قسمي المصور فهذا كشف هذه الأدلة الجدلية ولا يصير ذلك برهانا ما لم تقل كل مصور محدث والسماء مصور فهو محدث فان نوزع في قوله كل مصور محدث فلا بد من اثباته ولا يثبت ذلك بأن يرى مصورا آخر محدثا ولا ألف مصور محدثا بل صارت هذه المقدمة مطلوبة فيجب اثباتها

بمقدمتين مسلمتين أو بطريق من الطرق المذكورة لا محالة — فهذا حكم المثال .

(أما القياسات المركبة): فاعلم أن العادة في الكتب والتعليمات غير جارية بترتيب الأقيسة على النحو الذي رتبناه ولكن تورد في الكتب مشوشة إما مع زيادة مستغنى عنها ، وإما مع حذف إحدى المقدمتين استغناء بظهورها أو قصداً إلى التلبيس وما يورد مشوش الترتيب مما ليس على ذلك النظم وأمكن رده إليه فهو قياس منتج وما هو على ذلك النظم في ظاهره ولكنه ليس معه شروطه فهو غير منتج ، ومثال الترتيب هو الشكل الأول من أفليدس وهو أنه إذا كان معك خط .

(اب) وأردت أن تبني عليه مثلثا متساوي الاضلاع وتقيم البرهان على أنه متساوي الاضلاع فتقول مهما جعلنا نقطة

(١) مركزا ووضعنا عليه طرف الفركار وفتحناه إلى نقطة

(ب) وتممنا دائرة حول مركز

(١) ثم جعلنا نقطة

(ب) مركزا ووضعنا عليه طرف الفركار وفتحناه إلى نقطة

(١) وتممنا دائرة على مركز

(ب) فالدايرتان متماثلتان لأنهما على بعد واحد ويتقاطعان

لا محالة في ج فنخرج من موضع التقاطع خطا مستقيما إلى نقطة

(١) وهو خط

(ج ا) ونخرج خطا آخر مستقيما من نقطة

(ج) إلى نقطة

(ب) وهو

(ج ب) فنقول هذا المثلث الحاصل من نقط

(ا ب ج) مثلث متساوى الاضلاع،

وبرهانها أن خطي

(ا ج) و

(ا ب) متساويان لانهما خرجا من مركز دائرة واحدة إلى

محيطها وكذا خطا

(ب ج)

و (ا ب) متساويان بمثل هذه العلة وخطا

(ا ج) و

(ب ج) متساويان لانهما ساويا خطا واحدا بعينه وهو خط

(ا ب) فاذن النتيجة أن المثلث متساوى الاضلاع فهكذا جرت

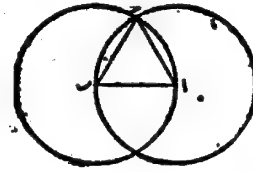
العادة باستعمال المقدمات ههنا، وإذا أردت الرجوع إلى الحقيقة

والترتيب لم يحصل النتيجة إلا من أربعة أقيسة كل قياس من مقدمتين

(الاول) ان خطي

(ا ب) و

(ا ج) متساويان لانهما خرجا من مركز دائرة إلى محيطها



وكل خطين مستقيمين خرجا من المركز إلى المحيط فهما متساويان

فاذاهما متساويان

(الثاني) أن خطي

(ا ب) و

(ب ج) أيضا متساويان بمثل هذا القياس

(الثالث) ان خطي

(ا ج) و

(ب ج) متساويان لانهما خطان ساويا خط

(ا ب) وكل خطين ساويا شيئا واحدا بعينه فهما متساويان

فاذاهما متساويان

(الرابع) شكل

(ا ب ج) محاط بثلاثة خطوط متساوية وكل شكل محاط بثلاثة

خطوط متساوية فهو مثلث متساوى الاضلاع فشكل

(ا ب ج) الذي على خط

(ا ب) مثلث متساوى الاضلاع هذا ترتيبه الحقيقي ولكن

يتساهل بمحذف بعض المقدمات لوضوحها بالنسبة لهذا - هذا هو

القول في صورة القياس

(القول في مادة القياس): مادة القياس هي المقدمات فان

كانت صادقة يقينية كانت النتائج صادقة يقينية وإن كانت كاذبة لم

ينتج الصادقة وإن كانت ظنية لم ينتج اليقينية وبما أن الذهب مادة

الدينار والتدوير صورته وقد يحتمل تزيف الدينار تارة باعوجاج صورته وبطلان استدارته بأن يكون مستطيلاً فلا يسمى ديناراً وتارة بفساد مادته بأن يكون نحاساً أو حديداً كذلك القياس تارة يفسد بفساد صورته وهو أن لا يكون على شكل من الأشكال السابقة وتارة بفساد مادته وإن صحت صورته وهو أن تكون المقدمة ظنية أو كاذبة وكما أن الذهب له خمس مراتب (الاول) أن يكون إبريزاً خالصاً محققاً (والثاني) أن لا يكون في تلك الدرجة ولكن يكون فيه غش ما لا يظهر البتة إلا للناقد البصير (والثالث) أن يكون فيه غش يظهر لكل ناقد ويمكن أن يشعر به غير الناقد أيضاً وينبه عليه (والرابع) أن يكون زيفاً من نحاس ولكن موه تمويهها يكاد يغلط فيه الناقد مع أنه لا ذهب فيه أصلاً (والخامس) أن يكون موهها تمويهها يظهر لكل أحد أنه موه * فكذلك المقدمات لها خمسة أحوال (الاول) أن يكون يقينية صادقة بلا شك ولا شبهة فالقياس الذي ينتظم منها يسمى برهاناً (والثاني) أن يتكون مقارنة لليقين على وجه يعسر الشعور بإمكان الخطأ فيها ولكن يتطرق اليها إمكان إذا تألق الناظر فيها والقياس المرتب منها يسمى جدلياً (والثالث) أن تكون المقدمات ظنية ظناً غالباً ولكن تشعر النفس بنقيضها وتتسع لتقدير الخطأ فيها * والقياس المركب منها يسمى خطائياً (والرابع) ما صور بصور اليقينية بالتليس وليس ظنياً ولا يقينياً والحاصل منه يسمى مغالطياً وسوفسطائياً (والخامس) هو الذي نعلم

أنه كاذب ولكن تميل النفس إليه بنوع تخيل والقياس الحاصل منه يسمى شعرياً ولا بد من شرح هذه المقدمات وكل مقدمة ينتظم منها قياس ولم تثبت تلك المقدمة بحجة ولكنها أخذت على أنها مقبولة مسلمة فانها لا تعدى ثلاثة عشر قسماً (الاوليات) (والمحسوسات) (والتجريات). (والتواترات). (والقضايا التي لا يخلو الذهن عن حدودها الوسطى وقياساتها). (والوهميات) (والمشهورات) (والمقبولات) (والسلطات). (والمشبهات) (والمشهورات في الظاهر). (والمظنونيات) (والمخيلات) (أما الاوليات) فهي التي تضطر غريزة العقل بمجرد ما إلى التصديق بها كقولك الاثنان أكثر من الواحد والكل أعظم من الجزء والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية فان من قدر نفسه عاقلاً ولم يعلم إلا بمجرد العقل ولم يلحق تعليماً ولا عود تخلفاً بخلق بل قدر أنه خلق دفعة واحدة عاقلاً وعرضت هذه القضايا عليه وثبتت في نفسه تصورها أعني إذا تصور معنى الكل ومعنى الجزء ومعنى ألا كبر فلا يمدنه أن لا يصدق بأن الكل أكبر من الجزء هذا في كل كل كيفاً كان وليس ذلك من الحس إذا لم يدرك إلا واحداً أو اثنين أو أشياء محصورة وهذا حكم ثابت في العقل كلياً ولا يمكن أن يقدر العقل منفكاً عنه قط (والمحسوسات) مثل قولنا الشمس مستديرة وضوء القمر يزيد وينقص (والتجريات) ما يحصل من مجموع العقل والحس كعلمنا بأن النار تحرق والسقمونيا تسهل الصفراء والخمر يسكر

فإن الحس يدرك السكر عقيب شرب الخمر مرة بعد أخرى على التكرار فينتبه العقل لكونه موجبا له إذ لو كان اتفاقا لما اطرده في الآكثر فينتقش في الذهن علم بذلك موثوقا به (والمتواترات) ما علم بأخبار جماعة كملنا بوجود (مصر ومكة) وإن لم نبصرهما ومهما استحال الشك فيه سمي متواترا ولا يجوز أن يقاس البعض على البعض فيقال من شك في وجود معجزة من نبي ينبغي أن يصدق بها لأن النقل فيه متواتر كما في وجود النبي لأنه يقول ليس يمكنني أن أشكك نفسي في وجود النبي لمشاهدتي له ويمكنني أن أشكك نفسي في هذا فلو كان هذا مثل ذلك لما قدرت على التشكك فلا بد وان يميل إلى أن يتواتر عنده تواترا يستحيل معه الشك إن كان متواترا (وأما القضايا التي قياساتها في الطبع معها) فهي القضايا التي لا تثبت في النفس إلا بمحدودها الوسطى ولكن لا يعزب عن الذهن الحد الأوسط فيظن الإنسان أنها مقدمة أولية عرفت بغير وسط وهي على التحقيق معلومة بوسط ولا معنى للقياس إلا لطلب الحد الأوسط وإلا فلا كبر والأصغر موجودان في نفس المسئلة المطلوبة . مثاله أنك تعلم أن الاثنين نصف الأربعة على البداهة وهذا معلوم بوسط وهو أن النصف الآخر أحد جزئي الكل المساوي للآخر والاثنان من الأربعة أحدا الجزئين المتساويين فكان نصف الدليل عليه أنه لو قيل له لم سبعة عشر من أربع وثلاثين ربما لم يقدر على أن يحكم على البداهة بأنه نصفه ما لم يقسم أربع وثلاثين يقسمين متساويين ثم ينظر إلى كل قسم فيراه سبعة عشر فيعلم

أنه نصف وإن كان هذا حاضرا أيضا في الذهن فاعتبر ذلك في عدد كثير أو أبدل النصف بالعشر والسدس وغيره فالمقصود المثال . وبالجملة فلا يستبعد أن يكون الشيء معلوما بوسط ولكن الذهن لا يتنبه لكونه معلوما بوسط وقياس فليس كل ما ثبت على وجه يتنبه الإنسان لوجهه ، وثبوت الشيء للذهن شيء والشعور بوجه ثبوته والتعبير عنه شيء آخر .

(والوهميات) : هي مقدمات باطلة ولكنها قوية في النفس قوة تمنع من إمكان الشك فيه وذلك من أثر حكم الوهم في أمور خارجة عن المحسوسات لأن الوهم لا يقبل شيئا إلا على وفق المحسوسات التي ألفها مثل حكم الوهم باستحالة موجود لا إشارة فيه إلى جهة ولا هو داخل العالم ولا خارجه وكحكمه بأن الكل ينتهي إلى خلاء أو ملاء أعنى وراء العالم ؛ وكحكمه بأن الجسم لا يزيد عن نفسه ولا يكثر إلا بأن يضاف إليه زيادة من خارج وإنما سبب حكم الوهم بهذا إن هذه الأمور ليست موافقة للحس فلا يدخل في الوهم وإنما الحكم بطلانه من حيث أنه لو كان كل ما لا يدخل في الوهم باطلا لكان نفس الوهم باطلا فان الوهم لا يدخل في الوهم بل العلم والقدرة ، وكل صفة لا يدركها الحواس الخمسة لا يدركها الوهم وإنما يعرف غلطه في أمثال هذه المسائل المعينة من حيث أنها لازمة عن أقيسة ترتبت من أوليات يساعد الوهم على قبولها ويسلم أن القياس إذا رتب من الأوليات كانت النتيجة صادقة ، ثم إذا حصلت

النتيجة كاع عن قبول النتيجة فلم بذلك أن امتناعه عن القبول لمكان طباعه فانه ينبو عن قبول ما ليس على نحو المحسوسات .

(وأما المشهورات) : فهي القضايا التي لا يعول فيها إلا على مجرد الشهرة ونظر العوام والظاهر بين أهل العلم أنها أوليات لازمة في أغريزة العقل مثل قولك الكذب قبيح ، والنبي ينبغي أن لا يعذب ولا يدخل الحمام بغير منزر بحيث تنكشف العورة ، والعدل واجب والظلم قبيح وأمثاله وهذه أمور تكرر على السمع من الصبا ويتفق عليه أهل البلاد لمصالح معاشهم فتسارع النفوس إلى قبولها لكثرة الآلاف وربما يؤيدها مقتضيات الأخلاق من الرقة والحنين والحياء ولو قدر الانسان نفسه وقد خلق عاقلا ولم يؤدب باستصلاح ولم يتشبت بخلق ولم يأنس باعتياد وأورد على عقله هذه القضايا أمكنه الامتناع عن قبولها لا كقولنا : الاثنان أكثر من الواحد ، وقد يكون بعض هذه المقدمات صادقة ولكن بشرط دقيق أو برهان فيظن أنها صادقة مطلقا كما يظن أن قول القائل إن الله قادر على كل أمر صادق وهو مشهور وإنكاره مستقبح وليس بصادق فانه ليس قادرا على أن يخلق مثل نفسه بل ينبغي أن يقال هو قادر على كل أمر ممكن في نفسه ويقال هو عالم بكل شيء وليس عالما بوجود مثل له وهذه المشهورات قد تغلوت في القوة والضعف بحسب اختلاف الشهرة واختلاف العادات والأخلاق ، وقد تختلف في بعض البلاد وفي حق أرباب الصنائع فليس المشهور عند الأطباء مشهورا عند

التجارين ولا بالعكس ، والمشهور ليس نقيضا للباطل بل نقيض المشهور الشنيع ، ونقيض الباطل الحق ، ورب حق شنيع ، ورب باطل محبوب مشهور ولا شك في أن الأوليات وبعض المحسوسات والمتواترات والمجربات مشهورة ولكننا قصدنا بهذا ما ليس فيه إلا الشهرة فقط .

(وأما المقبولات) : فهي المقبول من أفاضل الناس وأكابر العلماء ومشايخ السلف . إذا تكرر نقل ذلك منهم على ذلك الوجه وفي كتبهم وانضاف إلى ذلك حسن الظن بهم فان ذلك يثبت في النفس ثبوتاً تاماً .

(وأما المسلمات) : فهي التي سلمها الخصم أو كان مشهوراً بين الخصمين فقط فانه يستعمل معه دون غيره فلا يفارق المشهور إلا في العموم والخصوص . فان المشهور تسلمه العامة ، وهذا يسلمه الخصم فقط .

(وأما المشبهات) : فهي التي يحتال في تشبيهها بالأوليات والتجريات والمشهورات ، ولا تكون بالحقيقة كذلك ولكنها تقاربها في الظاهر .

(وأما المشهورات في الظاهر) : فهي كل قول يقبله كل من يسمعه كافة يادى الرأي وأول النظر ، وإذا تأمله وتعقبه وجده غير مقبول وأحس بكونه فاسداً كقول القائل انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً فان النفس تسبق إلى قبوله ثم تنساق إلى أن تأمل فتعلم

أن نصرته ظالما ليس بواجب .

(وأما المظنونات) : فما يفيد غلبة الظن مع الشعور بإمكان تقيضه كما أن من خرج ليلا يقال إنه خائن . اذ لو لم يكن خائنا لم يخرج ليلا . وكما يقال إن فلانا يناجى العدو فهو عدو مثله أيضا مع أنه يحتمل أن يكون مناجاته إياه خداعا له أو حيلة عليه لأجل الصديق .

(وأما المخيلات) : فهي مقدمات يعلم أنها كاذبة ولكنها تؤثر في النفس بالترغيب والتنفير كما يشبه الحلاوة بالعدوة فتتفر النفس عنه مع العلم بأنه كذب . فهذه هي المقدمات .
فذكر الآن مغان استعمالها *

(القول في مجارى هذه المقدمات)

أما الخمسة الأولى : فإنها تصلح للاقيسة البرهانية وهي الأولى والخمسة والتجريبية والتواترية والتي قياساتها معها في الطبع . وفائدة البرهان ظهور الحق وحصول اليقين .
(وأما المشهورات والمسلمات) : فهي مقدمات القياس الجدلى .
(وأما الأوليات) : وما معها : لو وقعت في الجدل كان أقوى ولكن انما يستعمل في الجدل من حيث أنها مسلمة بالشهرة إذ لا تفقر صناعة الجدل إلى أكثر منه وللجدل فوائد .

(الأول) : إلخام كل فضولى ومبتدع يسلك غير طريق الحق ويكون فهمه قاصرا عن معرفة الحق بالبرهان فيعدل معه إلى المشهورات التي يظن أنها واجبة القبول كالحق ، ويبطل عليه رأيه الفاسد .

(الثانى) : أن من أراد أن يتلقن الاعتقاد الحق وكان مرتفعا عن درجة العوام ولا يقنع بالكلام الخطابى الوعظى ، ولم ينته إلى ذروة التحقيق بحيث يطبق الاحاطة بشروط البرهان فإنه يمكن أن يغرس في نفسه الاعتقاد الحق بالاقيسة الجدلية ، وهو حال أكثر الفقهاء وطلبة العلم .

(الثالث) : أن المتعلمين للعلوم الجزئية مثل الطب ، والهندسة وغيرهما لا يدعن أنفسهم أن يعرفوا مقدمات تلك العلوم ومبادئها هيجوما بالبرهان في أول الأمر ولو صودروا عليها لم تسمح نفوسهم بتسليمها فتطيب نفوسهم لقبولها بأقيسة جدلية من مقدمات مشهورة إلى أن يمكن تعريفها بالبرهان .

(الرابع) : أن من طباع الاقيسة الجدلية أنه يمكن أن ينتج منها طرفا النقيض في المسألة فإذا فعل ذلك وتأمل موضع الخطأ منهما ربما انكشف له وجه الحق بذلك التفتيش ، ويسكنى هذا القدر من صناعة الجدل ، وإلا فهو كتاب برأسه ، ولا حاجة إلى الاشتغال بحكاية ذلك .

(وأما الوهميات والمشبّهات) : فإنها مقدمات الاقيسة المغالطية

ولا فائدة لها أصلا إلا أن تعرف لتحذر وتتوقى وربما يمتحن بها فهم من لا يدري أنه قاصر في العلم أو كامل حتى ينظر كيف يتقصى عنه وإذا ذاك يسمى قياسا امتحانيا وربما يستعمل في إفضاح من يخيل إلى العوام أنه عالم ويستتبعهم فيناظر بذلك بين أيديهم ويظهر لهم عجزه عن ذلك بعد أن يعرفوا في الحقيقة وجه الغلط حتى يعرفوا به قصوره فلا يعتدون به وعند ذلك يسمى قياسا عناديا .

(وأما المشهورات في الظاهر ، والمظنونات ، والمقبولات) :
فصلح أن تكون مقدمات للقياس الخطابي والفقهى ، وكل ما لا يطلب به اليقين . فلا يخفى فائدة الخطابة في استمالة النفوس وترغيبها في الحق وتغييرها عن الباطل ، وكذا فائدة الفقه ، وفي الخطابة كتاب برأسه ولا حاجة إلى حكايته .

(وأما المخيلات) : فهي مقدمات الاقيسة الشعرية فإن استعملت الأوليات وما معها في الخطابة أو الشعر لم يكن استعمالها إلا من حيث الشهرة والتخيل وما وراء ذلك فليس بشرط فيها وليس يحتاج إلا إلى البيان البرهاني لطلب ، والمغالطى ليتقى فلنقتصر في الحكاية عليها .

(خاتمة القول في القياس)

نذكر مئارات الغلط لتحذر وهي عشرة :

(الأول) : أن الاحتجاجات في الأغلب تجري مشوشة ويشور

فيها غلط كثير فينبغى أن يتعود الناظر ردها إلى الترتيب المذكور ليعلم أنه قياس أم لا ، وإن كان فهو من أى نوع ، ومن أى شكل من الأنواع ، ومن أى ضرب من الأشكال حتى ينكشف موضع التلبس .

(الثانى) : أن يلاحظ الحد الأوسط ويتأمله تأملا شافيا ليكون وقوعه في المقدمتين على وجه واحد فانه إن تطرق إليه أدنى تفاوت بزيادة أو نقصان فسد القياس وأنتج غلطا . مثاله أنا ذكرنا أن السالبة الكلية تنعكس مثل نفسها ، ولو قال قائل لا دن واحد في شراب صدق وعكسه وهو أنه لا شراب واحد في دن لا يصدق وهذا سببه أنه لم يراع شرط العكس . بل الواجب أن يقال لا دن واحد شراب فلا شراب واحد دن ؛ وهذا صادق . فأما إذا زيد في وقيل لا دن واحد في شراب فعكسه هو لا شيء واحد مما هو في الشراب دن وهو أيضا صادق ، وموضع الغلط أن المحمول في هذه القضية هو قولك في شراب لا مجرد الشراب . فينبغى أن يصير هو بكامله موضوعا في العكس ، وإذا راعيت ذلك صدق العكس .

(الثالث) : أن يراعى الحد الأصغر والحد الأكبر حتى لا يكون بينهما وبين طرفي النتيجة تفاوت البتة فإن القياس يوجب اجتماع الحدين من غير تفاوت وهذا يعرف بما ذكرناه في شروط النقيض .

(الرابع) : أن يتأمل في الحدود الثلاثة وطرفي النتيجة حتى لا يكون فيهما اسم مشترك فإن الاسم ربما يكون واحدا والمعنى متعدد فلا يصح القياس وهذا أيضاً يعرف من شروط النقيض.

(الخامس) : أن يراعى حروف الضمير مراعاة محققة فانه يختلف جهات احتمالة ويثور منه غلط كما لو قال كل ما عرفه العاقل فهو كما عرفه فقوله هو ربما يرجع إلى المعلوم وربما يرجع إلى العالم إذ قد تقول وهو قد عرف الحجر فهو اذن حجر .

(السادس) : أن لا تقبل المهملات فانها تخيل الصدق ولو حصر المهمل تنبه العقل لكونه كاذبا فاذا قيل الانسان في خسر قبلته النفس وصدقت به ولو حصر وقيل كل إنسان لا محالة في خسر تنبه العقل ~ لكون ذلك غير واجب على العموم فاذا قيل صديق عدوك عدوك قبلته النفس وإذا حصر وقيل كل من هو صديق عدوك فلا بد وأن يكون عدوك تنبه العقل لكون ذلك غير واجب بالضرورة على العموم (السابع) : أنك قد تصدق بمقدمة في القياس ويكون سبب

التصديق أنك طلبت له نقيضا بذهنيك فما وجدته وهذا لا يوجب التصديق بل صدق إذا علمت أنه ليس له نقيض في نفسه لا أنك لم تجده فانه ربما يكون وأنت لا تجده في الحال كتصديقك بقول القائل ان الله قادر على كل أمر إذ لا يخطر ببالك شيء إلا وتصديق إن الله قادر عليه إلى أن يخطر ببالك أنه لا يقدر على خلق مثله فتنبه لحطئك في التصديق فالصادق أنه قادر على كل أمر ممكن

في نفسه وهذا ليس له نقيض في نفسه البتة .

(الثامن) : أن يراعى حتى لا يجعل المسئلة مقدمة في القياس فتكون قد صادرت على نفس المطلوب كما يقال إن الدليل على أن كل حركة تحتاج إلى محرك أن المتحرك لا يتحرك بنفسه فان هذه نفس الدعوى وقد غير لفظه وجعل دليلا .

(التاسع) : أن لا يصحح الشيء بأمر لا يصح ذلك الأمر إلا بالشيء كما يقال إن النفس لا تموت لأنها فاعلة على الدوام ولا يعلم أنها فاعلة على الدوام ما لم تعلم أنها لا تموت وبذلك يثبت دوام فعلها (العاشر) : أن يحترز عن الوهميات والمشهورات والمشبّهات فلا تصدق إلا بالأوليات والحسيات وما معها فاذا راعيت هذه الشروط كان قياسك لا محالة صادق النتيجة وحصل به يقين لا شك فيه وإن أردت أن تشكك نفسك فيه لم تقدر عليه .

(الفن الخامس من الكتاب في لواحق القياس والبرهان)

« وما ينعطف فائدته عليها وهو فصول أربعة »

(الفصل الأول في المطالب العلية وأقسامها) : ونعني بها الاسئلة التي تقع في العلوم وهي أربعة .

(مطلب هل) : وهو سؤال عن وجود الشيء .

(ومطلب ما) : وهو سؤال عن ماهية الشيء

(ومطلب أى) : وهو سؤال عن فصل الشيء الذى يفصله عن شيء يشاركه فى جنسه .

(ومطلب لم) : وهو طلب العلة .

(أما مطلب هل) : فهو على وجهين :

(أحدهما) : عن أصل الوجود كقولك هل الله موجود وهل الخلاء موجود .

(والثانى) : عن حال الشيء كقولك هل الله يريد وهل العالم حادث

(ومطلب ما) : وهو على وجهين :

(أحدهما) : ما يراد أن يعرف به مراد المتكلم بلفظ ما لم يفسره كما إذا قال عقار فيقال ما الذى يراد به فيقول الخمر .

(والثانى) : أن يطلب حقيقة الشيء فى نفسه كما يقال ما العقار فيقول هو الشراب المسكر المعتصر من العنب .

(ومطلب ما) بالمعنى الأول يتقدم على مطلب هل فان من لم يفهم الشيء لا يسأل عن وجوده وبالمعنى الثانى يتأخر عن مطلب هل لأن ما لم يعلم وجوده لا يطلب ماهيته .

(وأما مطلب أى) : فهو سؤال عن الفصل والخاصة .

(ومطلب لم) : على وجهين :

(أحدهما) : سؤال عن علة الوجود كقولك لم احترق هذا الثوب فتقول لأنه وقع فى النار .

(والآخر) : سؤال عن علة الدعوى وهو أن تقول لم قلت إن الثوب قد وقع فى النار فتقول لأنى رأيته ووجدته محترقا .

(ومطلب ما وأى) : للتصور .

(ومطلب هل ولم) : للتصديق .

5 (الفصل الثانى) : فى أن القياس البرهانى ينقسم إلى ما يزيد علة وجود النتيجة وإلى ما يفيد علة التصديق بالوجود فالأول يسمى برهان لم والآخر يسمى برهان إن ومثاله أن من ادعى فى موضع دخاناً فقليل له لم قلت فقال لأن ثمة نار وحيث كان نار ثمة دخان فإذا ثمة دخان فقد أفاد برهان لم وهو علة التصديق بأن ثمة دخان وعلة وجود الدخان فأما إذا قال ثمة نار فقليل له لم وقال لأن ثمة دخان وحيث كان دخان ثمة نار فقد أفاد علة التصديق بوجود النار ولم يفد علة وجود النار وأنه بأى سبب حصل فى ذلك الموضع (وبالجملة) : المعلول يدل على العلة والعلة أيضاً تدل على المعلول ولكن المعلول لا يوجب العلة والعلة توجهه فهذا هو المراد بالفرق بين برهان أن وبرهان لم بل أحد المعلولين قد يدل على المعلول الآخر إن ثبت تلازمهما بأن كانا جميعاً معلولى علة واحدة وليس من شرط برهان لم أن يكون علة لوجود الحد الأكبر مطلقاً بل إن كان علة لاتصاف الحد الأصغر بالحد الأكبر كفى أعنى أن يكون علة لكونه فيه فانك تقول الانسان حيوان وكل حيوان جسم فالإنسان جسم فهذا برهان لم لأن الحد الأوسط علة وجود الأكبر

في الأصغر فإن الانسان كان جسماً لأنه حيوان أى الجسمية صفة ذاتية للحيوان تلحقه من حيث أنه حيوان لا لمعنى أعم ككونه موجوداً أو لا لمعنى أضيق ككونه كاتباً وطويلاً .

(الفصل الثالث): في الأمور التى عليها مدار العلوم البرهانية وهى أربعة .

(الموضوعات ، والأعراض الذاتية ، والمسائل ، والمبادئ) (الأول الموضوعات): ونعنى بها أن لكل علم لاحالة موضوعاً ينظر فيه ويطلب فى ذلك العلم أحكامه كبدن الانسان للطب والمقدار للهندسة والعدد للحساب والنغمة للموسيقى وأفعال المكلفين للفقهاء وكل علم من هذه العلوم فلا يوجب على المتكفل به أن يثبت وجود هذه الموضوعات فيه فليس على الفقيه أن يثبت أن للانسان فعلاً ولا على المهندس أن يثبت أن المقدار عرض موجود بل يتكفل باثبات ذلك علم آخره نعم عليه أن يفهم هذه الموضوعات بمحدودها على سبيل التصور .

(الثانى الأعراض الذاتية): ونعنى بها الخواص التى تقع فى موضوع ذلك العلم ولا تقع خارجة منه كالمثلث والمربع لبعض المقادير والانحناء والاستقامة لبعضها وهى أعراض ذاتية لموضوع الهندسة وكالزوجية والفردية للعدد وكالاتفاق والاختلاف للنغمات أعنى التناسب والمرض والصحة للحيوان ولا بد فى أول كل علم من فهم هذه الأعراض الذاتية بمحدودها على سبيل التصور فأما وجودها

فى الموضوعات فانما يستفاد من تمام ذلك العلم إذ مراد العلم أن يبرهن عليه فيه .

(الثالث المسائل): وهى عبارة عن اجتماع هذه الأعراض الذاتية مع الموضوعات وهى مطلوب كل علم ويسأل عنها فيه فمن حيث يسأل عنها فيه تسمى مسائل ذلك العلم ومن حيث تطلب تسمى مطالب ومن حيث أنها نتيجة البرهان تسمى نتائج والمسمى واحد ويختلف هذه الاسامى والعبارات باختلاف الاعتبارات وكل مسألة برهانية فى علم فاما أن يكون موضوعها موضوع ذلك العلم أو الأعراض الذاتية فى ذلك العلم لموضوعه فان كان هو الموضوع فاما أن يكون نفس الموضوع كما يقال فى الهندسة كل مقدار مشارك لمقدار آخر يجانسه ولا يباينه كما يقال فى الحساب كل عدد فهو شطر طرفيه اللذين بعدهما بعدد واحد كالخمس فانها شطر مجموع الستة والأربعة ومجموع الثلاثة والسبعة ومجموع الاثنيين والثمانية ومجموع الواحد والتسعة وإما أن يكون هو الموضوع مع أمر ذاتى أعنى العرض الذاتى كما يقال فى الهندسة المقدار المباين لشيء مباين لكل مقدار يشاركه فقد أخذ المقدار المباين لا المقدار المجرد والمباين عرض ذاتى للمقدار وكما يقال فى الحساب كل عدد منصف فضرب نصفه فى نصفه ربع ضربه فى ثلثه فانه أخذ العدد المنصف لا العدد وحده وإما أن يكون نوعاً من موضوع العلم كما يقال الستة عدد تام فان الستة نوع من العدد وإما أن يكون نوعاً

مع عرض ذاتي كما يقال في الهندسة كل خط مستقيم قام على خط مستقيم آخر حصل منهما زاويتان مساويتان لقائمتين فالخط نوع من المقدار الذي هو موضوع والمستقيم عرض ذاتي فيه وإما أن يكون عرضا كقولك في الهندسة كل مثلث فزوایاه مساوية لقائمتين فان المثلث من الأعراض الذاتية لبعض المقادير فاذا لا يخلو موضوعات المسائل البرهانية في العلوم عن هذه الأقسام الخمسة وأما محمولها فهي الأعراض الذاتية الخاصة بذلك الموضوع.

(الرابع المبادئ) : ونعني بها المقدمات المسئلة في ذلك العلم الذي يثبت بها مسائل ذلك العلم وتلك لا تثبت في ذلك العلم ولكن إما أن تكون أولية فتسمى علومها متعارفة كقولهم في أول أفلاطون إذا أخذ من المتساويين متساويين كان الباقي متساويا ، وإذا زيد متساويان كانا متساويين ، وإما أن لا تكون أولية ولكن تسلم من التعلم فان سلمها عن طيب نفس تسمى أصولا موضوعة وإن بقي في نفسه عناد تسمى مصادرات ويصبر عليها إلى أن تتبين له في علم آخر كما يقال في أول أفلاطون لا بد وأن نسلم أن كل نقطة يمكن أن تكون مركزا فانه يمكن أن يعمل عليها دائرة ، ومن الناس من ينكر تصور الدائرة على وجه تكون الخطوط من المركز إلى المحيط متساوية ولكن يصادر عليها في ابتداء العلم.

(الفصل الرابع في بيان جميع شروط مقدمات البرهان) : وهي أربعة أن تكون صادقة وضرورية وأولية وذاتية :

(أما الصادقة) : فنعني بها اليقينية كالأوليات والمحسوسات وما معها وقد سبق هذا الشرط.

(وأما الضرورية) : فنعني بها أن تكون مثل الحيوان للإنسان لا مثل الكاتب للإنسان هذا إن كان يطلب منها نتيجة ضرورية فان المقدمة إذا لم تكن ضرورية لم تجب على العقل التصديق بالنتيجة الضرورية.

(وأما الأولية) : فنعني بها أن يكون المحمول في المقدمة ثابتا للموضوع لأجل الموضوع كقولك كل حيوان جسم فانه جسم لأنه حيوان لا لمعنى أعم منه كقولك الإنسان جسم فانه ليس جسما لأنه إنسان بل لأنه حيوان ثم لكونه حيوانا كان جسما فالجسمية أولا للحيوان ثم بواسطته للإنسان ولا لمعنى أخص منه كالكاتب للحيوان فانه ليس له ذلك للحيوانية بل للإنسانية وهي أخص فالأولى ما ليس بينه وبين الموضوع واسطة فيكون لتلك الواسطة أولا ثم بواسطته له هذا شرط في المقدمات الأولية فاما في مقدمات كانت نتيجة أقيسة ثم جعلت مقدمات في قياس آخر فلا يشترط ذلك فيها بل تشترط الضرورية والذاتية.

(وأما الثاني) : فهو احتراز من الأعراض الغريبة فان العلوم لا ينظر فيها للأعراض الغريبة فلا ينظر المهندس في أن الخط المستقيم أحسن أو المستدير ولا في أن الدائرة هل تضاد المستقيم لأن الحسن والمضادة غريب عن موضوع علمه وهو المقدار فانه يلحق المقدار لا لأنه مقدار بل بوصف أعم منه ككونه موجوداً أو غير موجود الطيب

لا ينظر في أن الجراحة مستديرة أم لا لأن الاستدارة لا تلحق الجرح لأنه جرح بل لأمر أعم منه وإذا قال الطبيب هذا الجرح بطيء البرء لأنه مستدير والدوائر أوسع الأشكال لم يكن مذكروها طيبا ولم يدل ذلك على علمه بالطب بل بالهندسة فإذا لا بد وأن يكون محمول المسئلة في العلوم ذاتيا وفي المقدمات ذاتيا ولكن بينهما فرق ما وهو أن الذاتى يطلق ههنا لمعنيين .

(أحدهما) : أن يكون داخلا في حد الموضوع كالحيوان للانسان فانه ذاتى فيه لأنه يدخل فيه إذ معنى الانسان أنه حيوان مخصوص .

(والثانى) : أن يكون الموضوع داخلا في حده لا هو داخلا في حد الموضوع كالقطوسة للأنف والاستقامة للخط فان الألفس عبارة عن ذى أنف بصفة مخصوصة بالأنف فدخل في حده لا محالة والذاتى بالمعنى الأول محال أن يكون محمولا في المسائل المطلوبة في العلوم لأن الموضوع لا يعلم إلا به . فيتقدم العلم به على العلم بالموضوع فكيف يكون حصوله للموضوع مطلوبا فان من لا يفهم المثلث بحده على سبيل التصور لا يطلب أحكامه فيجوز أن يطلب أن زواياه مساوية لقائمتين أم لا وإما أن يطلب أنه شكل أم لا فهو محال لأن الشكل يفهم أولا ثم يفهم انقسامه إلى ما يحيط به ثلاثة أضلاع وهو المثلث أو أربع وهو المربع فالعلم به يتقدم عليه (وأما المقدمات) : فينبغى أن يكون محمولاتها ذاتية ويجوز أن

يكون محمولا المقدمتين ذاتيا بالمعنى الآخر ولا يجوز أن يكون كلاهما ذاتيا بالمعنى الأول لأن النتيجة تكون معلومة قبل المقدمة لأن ذات الذاتى بذلك المعنى ذاتى ولا يجوز أن يقال كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم فكل إنسان جسم على أن هذا مطلوب لأن العلم بالجسمية يتقدم على العلم بالانسان فإذا كان موضوع المسئلة هو الانسان فلا بد وأن يكون أولا متصورا حتى يطلب حكمه إذ متصور الانسان متصور الحيوان والجسم من قبل لا محالة إذ يفهم الجسم وإذنه ينقسم إلى الحيوان وغيره ثم الحيوان ينقسم إلى الناطق وغيره ولكن يجوز أن يكون محمول المقدمة الصغرى ذاتيا بالمعنى الأول ومحمول الكبرى ذاتيا بالمعنى الثانى وكذا بالعكس هذا ما أردنا تفهيمه وحكايته .

(ثم القسم الأول وبليه القسم الثانى وهو فى الالهيات)

مقاصد الفلاسفة

تأليف

الامام المهام حجة الاسلام أبى حامد محمد بن محمد الغزالي

القسم الثانى - فى الاهليات

طبع على نفقة البعثة المنقبة عن الاسفار النفيسة حضرة الفاضل

محى الدين الكردى

تفنيه : لا يجوز لأحد أن يطبع مقاصد الفلاسفة للغزالي من هذه النسخة
أو أى قسم من أقسامها الثلاثة وكل من طبعها يكون مكلفا بإبراز أصل
قديم يثبت أنه طبعه منه وإلا يكون مسئولا عن التعويض قانونا (الناشر)

الطبعة الثانية فى رجب سنة ١٣٥٥ هـ - أكتوبر سنة ١٩٣٦ م

طبع فى

المطبعة المحمودية التجارية بالأزهر

من. ب. ٥٠٥ مصر

Libreria Philosophia Algeriens Lib. primum

(فهرست القسم الاول إجمالا من)

مقاصد الفلاسفة

(لحجة الاسلام الغزالي)

مقدمة

٢ خطبة الكتاب وفيها بيان أقسام الرياضيات والمنطقيات والطبيعات

والاهليات

٤ القول فى المنطق وبيان فائده وأقسامه وتعريف التصور والتصديق

وبيان أن المنطق على خمسة فنون

٨ الفن الأول فى دلالة الألفاظ ويتضح المقصود منها بتقسيمات خمسة

١١ الفن الثانى فى الممانى الكلية واختلاف نسبها وأقسامها

١٧ الفن الثالث فى تركيب المفردات وأقسام القضايا وشرحها بذكر تقسيمات

٢٥ الفن الرابع فى تركيب القضايا وفيه بيان الاشكال والضروب

٣١ بيان جدول ضروب الشكل الأول متجها وعقيبها

٣٦ القول فى القيادات الاستثنائية وفيه بيان شرطى المصل والمنفصل

٤٥ القول فى مادة القياس

٥٢ القول فى مجارى المقدمات

٥٤ خاتمة القول فى القياس

٥٧ الفن الخامس من الكتاب فى لواحق القياس والبرهان وفيه أربعة فصول

٠٠ الفصل الأول فى المطالب العملية وأقسامها

٥٩ الفصل الثانى فى تقسيم القياس البرهانى

٦٠ الفصل الثالث فى الأمور التى عليها مدار العلوم البرهانية

٦٢ الفصل الرابع فى بيان شروط مقدمات البرهان

(المقدمة الأولى - في تقسيم العلوم)

لا شك في أن لكل علم موضوعا يبحث فيه عن أحوال ذلك الموضوع والأشياء الموجودة التي يمكن أن يكون منظورا فيها في العلوم ينقسم إلى ما وجوده بأفعالنا كالأعمال الانسانية من السياسات والتدبيرات والعبادات والرياضات والمجاهدات وغيرها وإلى ما ليس وجوده بأفعالنا كالسماء والأرض والنباتات والحيوان والمعادن وذوات الملائكة والجن والشياطين وغيرها فلا جرم ينقسم العلم الحكيم إلى قسمين .

(أحدهما) : ما يعرف به أحوال أفعالنا ويسمى علما عمليا وفائدته أن ينكشف به وجود الأعمال التي بها ينتظم مصالحنا في الدنيا ويصدق لأجله رجاؤنا في الآخرة .

(والثاني) : ما نعرف فيه أحوال الموجودات لتحصل في نفوسنا هيئة الوجود كله على ترتيبه كما تحصل الصورة المرئية في المرآة ويكون حصول ذلك في نفوسنا كالألوان فنفسنا فان استعداد النفس لقبولها هو خاصة النفس فتكون في الحال فضيلة وفي الآخرة سببا للسعادة كما سيأتي ويسمى علما نظريا وكل واحد من العليين ينقسم إلى ثلاثة أقسام .

(أما العملي) : فينقسم إلى ثلاثة أقسام .

(أحدها) : العلم بتدبير المشاركة التي للانسان مع الناس كافة فان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

القسم الثاني

(الفن الثاني - الالهيات)

اعلم أن عادتهم جارية بتقديم الطبيعي ولكن آثرنا تقديم هذا لأنه أهم والخلاف فيه أكثر ولأنه غاية العلوم ومقصدها وإنما يؤخر لغموضه وعسر الوقوف عليه قبل الوقوف على الطبيعي ولكننا نورد في خلل الكلام من الطبيعي ما يتوقف عليه فهم المقصود ونستوفي حكاية مقاصد هذا العلم في مقدمتين وخمس مقالات .

(المقالة الأولى : في أقسام الوجود وأحكامه) .

(المقالة الثانية : في سبب الوجود كله وهو الله تعالى) .

(المقالة الثالثة : في صفاته) .

(المقالة الرابعة : في أفعاله ونسبة الموجودات إليه) .

(المقالة الخامسة : في كيفية تميزها عن بعضها) .

الانسان خلق مضطرا إلى مخالطة الخلق ولا ينتظم ذلك على وجه يؤدي إلى حصول مصلحة الدنيا وصلاح الآخرة إلا على وجه مخصوص وهذا علم أصله العلوم الشرعية وتكملة العلوم السياسية المذكورة في تدبير المدن وترتيب أهلها .

(والثاني) : علم تدبير المنزل وبه يعلم وجه المعيشة مع الزوجة والولد والخادم وما يشتمل المنزل عليه .

(والثالث) : علم الأخلاق وما ينبغى أن يكون الانسان عليه ليكون خيرا فاضلا في أخلاقه وصفاته ولما كان الانسان لا محالة إما وحده وإما مخالطا لغيره وكانت المخالطة إما خاصة مع أهل المنزل وإما عامة مع أهل البلد انقسم العلم بتدبير هذه الاحوال الثلاثة إلى ثلاثة أقسام لا محالة .

(وأما العلم النظري فثلاثة) :

(أحدها) : يسمى الالهى والفلسفة الأولى .

(والثاني) : يسمى الرياضى والتعليمى والعلم الأوسط .

(والثالث) : يسمى العلم الطبيعى والعلم الأدنى * وإنما انقسم إلى ثلاثة أقسام لأن الأمور المعقولة لا تخلو إما أن تكون برية عن المادة والتعلق بالأجسام المتغيرة المتحركة كذات الله تعالى وذات العقل والوحدة والعلة والمعلول والموافقة والمخالفة والوجود والعدم ونظائرها فإن هذه الأمور يستحيل ثبوت بعضها للوادر كذات العقل * وأما بعضها فلا يجب لها أن يكون في المواد وإن كان

قد يعرض لها ذلك كلوحدة والعلة فإن الجسم أيضا قد يوصف بكونه علة واحدة كما يوصف العقل ولكن ليس من ضرورتها أن تكون في المواد * وإما أن تكون متعلقة بالمادة وهذا لا يخلو إما أن يكون بحيث يحتاج إلى مادة معينة حتى لا يمكن أن يتحصل في الوم برىا عن مادة معينة كالانسان والنبات والمعادن والسماء والأرض وسائر أنواع الأجسام وإما أن يمكن تحصيلها في الوم برىا عن مادة معينة كالمثلث والمربع والمستطيل والمدور فإن هذه الأمور وإن كانت لا تقوم وجودها إلا في مادة معينة ولكن ليس يتعين لها في الوجود على سبيل الوجوب مادة خاصة إذ قد تعرض في الحديد والخشب والتراب وغيره لا كالانسان فإن مفهومه لا يمكن أن يحصل إلا في مادة معينة من لحم وعظم وغيرهما فإن فرض من خشب لم يكن إنسانا والمربع مربع من لحم أو طين أو خشب - وهذه الأمور يمكن تحصيلها في الوم من غير التفات إلى مادة والعلم الذى يتولى النظر فيما هو برى عن المادة بالكلية هو الالهى والعلم الذى يتولى النظر فيما هو برى عن المادة في الوم لا في الوجود هو الرياضى والذى يتولى النظر فيما لا يستغنى عن المواد المعينة هو الطبيعى - فهذا هو علة انقسام هذه العلوم إلى ثلاثة أقسام ونظر الفلسفة في هذه العلوم الثلاثة .

(المقدمة الثانية في بيان موضوعات هذه العلوم الثلاثة)

(ليخرج منه موضوع العلم الالهي الذي نحن بصده)

(أما العلم الطبيعي) : فموضوعه أجسام العالم من حيث أنها وقعت في الحركة والسكون والتغير لا من حيث مساحتها ومقدارها ولا من حيث شكلها واستدارتها ولا من حيث نسبة بعض أجزائها إلى بعض ولا من حيث كونها فعل الله تعالى فإن النظر في الجسم يمكن من هذه الوجود كلها ولا ينظر الطبيعي فيه إلا من حيث تغيره واستحالته فقط .

(وأما الرياضي) : فموضوعه بالجملة الكمية وبالتفصيل المقدار والعدد . وللعلم الطبيعي فروع كثيرة كالطب والطلسمات والنانجات والسحر وغيره . وللرياضي أيضاً فروع كثيرة . وأصوله علم الهندسة والحساب والهينة أسمى هيئة العالم والموسيقى وفروعه علم المناظر وعلم جر الأقال وعلم الأكر المتحركة وعلم الجبر وغيره .

(وأما العلم الالهي) : فموضوعه أعم الأمور وهو الوجود المطلق والمطلوب فيه لواحق الوجود لذاته من حيث أنه وجود فقط ككونه جوهرًا وعرضًا وكليةً وجزئيةً وواحدًا وكثيرًا وعلّةً ومعلولًا وبالقوة والفعل وموافقًا ومخالفًا وواجبًا وممكنًا وأمثاله فإن هذه تلحق الوجود من حيث أنه وجود لا كالمثلثية والمربعية

فإنها تلحق الوجود بعد أن يصير مقدارًا ولا كالزوجية والفردية إذ تلحقه بعد أن يصير عددًا ولا كالياض والسواد إذ يلحقه بعد أن يصير جسمًا طبيعيًا .

(وبالجملة) : كل وصف لا يلحق الوجود إلا بعد أن صار موضوع أحد العلين الرياضي والطبيعي فالنظر فيه ليس من هذا العلم . ويقع في هذا العلم النظر في سبب الوجود كله لأن الوجود ينقسم إلى سبب ومسبب والنظر في وحدة السبب وكونه واجب الوجود وفي صفاته وفي تعلق سائر الموجودات به ووجه حصولها منه . ويسمى النظر في التوحيد من هذا العلم خاصة العلم الالهي ويسمى علم الربوبية أيضاً . وأبعد العلوم الثلاثة عن التشويش الرياضي . وأما الطبيعي فالتشويش فيه أكثر لأن الطبيعيات بصدور التغيرات فهي بعيدة عن الثبات بخلاف الرياضيات . فهذه هي المقدمات .

(أما المقالات) : فالمقالة الأولى في أقسام الوجود وأحكامه وأعراضه الذاتية ويظهر ذلك بتقسيمات .

(القسم الأول) :

الوجود ينقسم إلى الجوهر والعرض وهذا يشبه الانقسام بالفصول والأنواع وسيل تفهيم التقسيم أن العقل يدرك الوجود على سبيل التصور بلا شك وهو مستغنى عن الرسم والحيد إذ ليس للوجود رسم ولا حد .

(أما الحد) : فلا تبه عبارة عن الجمع بين الجنس والفصل وليس للوجود شيء أعم منه حتى ينضاف إليه فصله ويحصل منه حد الوجود .

(وأما الرسم) : فهو عبارة عن تعريف الخفي بالواضح ولا شيء أوضح من الوجود وأعرف أشهر منه حتى يعرف الوجود به . نعم أن ذكر الوجود بالعريضة ولم يفهم فقد يدل بالعجمية ليفهم المراد باللفظ . وأما الحد والرسم فمتممان إذ غايتك في الرسم والتعريف أن تقول الوجود هو الذي ينقسم إلى الحادث والقديم وهو فاسد لانه تعريف الشيء بما يعرف به إذ الحادث يعرف بعد معرفة الوجود . وكذا القديم فان الحادث عبارة عن موجود بعد عدم والقديم عبارة عن موجود غير مسبوق بعدم فإذا ظهر أن الوجود يحصل في العقل تصوره حصولاً أولاً لا يطلب حد ورسم فليس بخفي أنه ينقسم في العقل إلى موجود يحتاج إلى محل يحل فيه كالاعراض وإلى مالا يحتاج إلى ذلك والذي يحتاج إلى محل ينقسم إلى مالا يحل في محل ذلك المحل يقوم بنفسه دون ذلك العرض وليس يحتاج في قوامه إلى العرض وحلول العرض لا يدل حقيقته ولا يغير جواب السؤال عن ماهيته كالسواد للثوب والانسان وإلى ما يحل في المحل فتقوم حقيقة المحل به فيتبدل بسببه حلوله الحقيقية وجواب الماهية كصورة الانسان في النطفة وصورة الفارة في التراب فان من أشار إلى ثوب وقال ماهو فجوابه أنه ثوب

فلو صار أسود أو حاراً فسأل عنه كان الجواب انه ثوب لأن السواد والحرارة لم يخرجاه عن كونه ثوباً ولم تبطل حقيقته والنطفة إذا استحالت إنساناً لم يمكن أن يقال نطفة في جواب ماهو ولا التراب إذا صار فارة فستل عنه يمكن أن يقال أنه تراب فالحرارة واللون وصف ينضاف إلى الثوب ويبقى الثوب ثوباً معه والتراب لا يبقى تراباً مع صورة الفارة ولا النطفة تبقى نطفة إذا صارت إنساناً وقد استويا أعني اللون وصورة الانسانية في أن كل واحد يحتاج إلى محل ولكن بين المحليين وبين الحاليين فرق فلا بد من الاصطلاح على عبارتين مختلفتين وقد اصطالحوا على تخصيص لفظ العرض بما يجري مجرى اللون الحرارة من الثوب وعلى تسمية محل العرض موضوعاً فعني العرض على هذا الاصطلاح هو الذي يحل في موضوع ومعنى الموضوع هو الذي يقوم بنفسه دون المعنى الحال فيه . وأما ما يجري مجرى الانسانية فيسمى صورة ويسمى محله هيولى فالخشب موضوع لصورة السرير وهيولى لصورة الرمد فانه يبقى خشباً مع صورة السرير ولا يبقى خشباً مع صورة الرمد والصورة تسمى جوهرها إذ وضعوا الجوهر عبارة عن كل موجود لا في موضوع والصورة ليست في موضوع كما سبق وهيولى أيضاً جوهر فانقسم الجوهر إلى أربعة أنواع .

(الهيولى والصورة والجسم والعقل المفارق) : وهو القائم بنفسه

وكل جسم فالجواهر الثلاثة الأول موجودة فيه قائلة مثلا جسم مركب من صورة المائة ومن الهوى الحاملة للصورة فجرد الهوى جوهر ومجرد الصورة جوهر ومجموعهما وهو الجسم جوهر - فهذا شرح هذه الانقسامات في العقل مع تفسير هذه الاصطلاحات فأما إثبات الجواهر الثلاثة فالبرهان على ما سيأتى إلا الجسم فانه يثبت بالمشاهدة • أما العقل والصورة والهوى فمطلوب بالدليل لا بحالة وحصل من هذا أنهم أطلقوا اسم الجوهر على ما هو محل وعلى ما هو حال أيضاً وخالفوا في هذا المتكلمين فان الصورة عند المتكلمين عرض تابع لوجود المحل وهم يستبدلون ويقولون كيف لا تكون الصورة جوهرًا وبها تقوم ذات الجوهر ويتقوم حقيقته وماهيته وكيف يكون عرضاً والعرض تابع للمحل بعد تقوم المحل بنفسه والهوى تابع للصورة في التقوم وأصل الجوهر كيف لا يكون جوهرًا .

(القول في حقيقة الجسم) : لما قسم العقل الجوهر إلى جسم وغير جسم وكان وجود الجسم من جملة الجواهر مدركا بالحس مستغنيا عن البرهان وجبت البداية ببيان حده وحقيقته فالجسم هو كل جوهر يمكن أن يفرض فيه ثلاثة امتدادات متقاطعة على زوايا قائمة فانه إذا لاحظت ذات العقل أو ذات البارى تعالى لم يمكنك أن تفرض فيه بعدا أو امتدادا البتة فإذا نظرت إلى السماء والأرض وسائر الأجسام أمكنك أن تفرض امتدادا على الاتصال وتقبل الانقسام

والانفصال • والامتداد في جهة واحدة يسمى طولاً وهذا يوجد للخط وحده والامتداد في جهتين يسمى طولاً وعرضاً وهذا يوجد للسطح وحده فانه ينقسم من جهتين والخط لا ينقسم إلا من جهة واحدة ولا يوجد شيء ينقسم من ثلاثة جهات إلا الجسم فكل ما يمكن أن يفرض بالوهم فيه ثلاث امتدادات متقاطعة على زوايا قائمة فهو الجسم وإنما خصصنا الزوايا بالقائمة لأن ذلك إن لم يشترط فكل جسم يمكن أن يفرض فيه امتدادات كثيرة متقاطعة لا على



زوايا قائمة مثل هذا فإذا فرضت الزوايا قائمة لم تزد على الثلاث وهو الطول والعرض والعمق •

والزاوية القائمة هي التي تحصل بقيام خط متصباً على وسط آخر بحيث لا يميل إلى أحد الجانبين وبحيث يتساوى الزاويتان الحاصلتان من الجانبين فإذا تساويتا سميت كل واحدة قائمة مثل هذا

قائمة قائمة

فإذا ميل به إلى جانب اليمين مثلاً مثل هذا

منفرجة حادة

صارت الزاوية من الجانب الذي إليه الميل أضيق من مقابلتها فتسمى حادة وتسمى الواسعة المقابلة منفرجة • وقد قيل في حد الجسم أنه الطويل العريض العميق وهذا فيه نوع تساهل فان الجسم ليس جسماً باعتبار ما فيه من الطول والعرض والعمق بالفعل بل باعتبار قبوله للطول والعرض والعمق والابعاد الثلاثة بدليل أنك لو أخذت شمعة فشكلتها بطول شبر وعرض

أصبعين وسمك أصبح واحد فهي جسم لا لما فيه من الطول والعرض إذ لو جعلته مستديرا أو على شكل آخر زال ذلك الامتداد المعين وذلك الطول المعين وحدث امتدادان آخران بدلا عنهما والصورة الجسمية لم تتبدل أصلا فاذا المقادير الموجودة في الجسم أعراض خارجة عن ذات الجسمية وقد تكون لازمة لا تفارق كشكل السماء ولكن العرضي قد يكون لازما وكذا العرض كالسواد للحبشي فاذا الذاتي للجسم الذي هو الصورة الجسمية كونه بحيث يقبل فرض الامتدادات لا وجود الامتدادات بالفعل بل المقدار الحاصل بالفعل عرض ولذلك يجوز أن يقبل جسم واحد مقدارا أصغرا وأكبرا فيكبر مرة ويصغر أخرى من غير زيادة من خارج بل في نفسه من حيث أن المقدار عرض فيه وليس بعض المقادير متعينا له لذاته ويدل على كون المقدار غير حقيقة الجسمية أن الأجسام متساوية في الصور الجسمية لا يتصور بينها فرق وهي مختلفة في المقادير لا محالة.

(القول في الاختلاف الذي في تركيب الجسم) : قد اختلف الناس في تركيب الجسم ولا يحصل الوقوف على حقيقة الجسم إلا ببيان صحيح المذاهب فيه وقد اختلفوا على ثلاثة مذاهب فقاتل يقول إنه مركب من أجزاء لا تتجزأ لا بالوهم ولا بالفعل ويسمى كل من تلك الآحاد جوهرًا فردًا والجسم هو المتألف من تلك الجواهر وقائل يقول إنه غير مركب أصلا بل هو موجود واحد

بالحقيقة والحد وليس في ذاته تعدد وقائل يقول إنه مركب من الصورة والمادة أما دليل بطلان المذهب الأول فإبطال الجوهر الفرد وبيان استحالة ستة أمور.

(الأول) : أنه لو فرض جوهرين جوهرين فكل واحد من الطرفين يلتقي من الأوسط ما يلقاه الآخر أو غيره فإن كان غيره فقد حصل الانقسام إذ ما شغله هذا الطرف بالمماسه غير ما شغله الآخر وإن كان عينه فلا شك في أنه محال ثم يلزم عليه أن يكون كل واحد من الطرفين مداخلًا للوسط بكليته إذ لقي جميعه وليس له جميع بل هو واحد وقد لقي منه شيئاً فقد لقي كله ولقي الآخر كله فيلزم أن يكون مكان الكل ومكان الوسط واحداً وإلا صار الوسط حائلاً بين الطرفين وصار ملاقياً لكل واحد من الطرفين بغير ما يلاقي الآخر ولا يمكنه أن يلاقيه بعين ما يلاقي الآخر إلا بالتداخل ثم إن جاء ثالث ورابع فهكذا يلزم فيجب أن لا يزيد حجم ألف جزء على جزء واحد ولا شك في استحالة هذا.

(دليل ثاني) : وهو أنا نفرض خمسة أجزاء رتبت صفًا واحداً كأنه خط ووضعنا جزئين على طرفي الخط فالعقل يقبل تقدير حركة الجزئين حتى يلتقيا لا محالة ويقبل تقدير التقائهما بحركة متساوية من الجزئين وإذا فرض ذلك كان كل واحد من الجزئين قد قطع جزءاً من الوسط فيكون الوسط قد انقسم والا فيلزم أن يقال ليس في مقدور الله إيهال أحدهما إلى الآخر بحركة متساوية بل إذا

ابتدا بتحريكهما وانتهى أحدهما إلى الثاني وقفت القدرة عن تحريكه حتى يتحرك الآخر إلى الثالث • وليت شعري هل يكون وقوف القدرة في الجوهر المتنام أو المتناقص ولم يتعذر على القدرة ذلك في أحدهما بعينه دون الآخر وذلك الآخر مثله في قبول الحركة .

(دليل ثالث) : هو أنا نفرض خطين كل واحد منهما من ستة أجزاء أحدهما خط .

(ا ب) : والآخر خط (ج د) :

على هذا المثال وفرضنا جزئين أحدهما .

ط
١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦
٦ ٥ ٤ ٣ ٢ ١

يريد أن يتحرك من (ا) إلى

(ب) والآخر من (د) إلى (ج)

ليكونا متقابلين فلا شك في أنهما

يتقابلان أولاً ويتحاذيان ثم يجاوز

أحدهما الآخر ويمكن أن نفرض ذلك بحركة متساوية من الجزئين وإن ثبت الجوهر الفرد صار ذلك محالاً لأن تحاذيهما لا يمكن إلا على ثلاثة أوجه .

(أحدهما) : أن يكون على نقطتي (ه ح) فيكون أحدهما قطع أربعة أجزاء والآخر جزئين • والثاني أن يكون على نقطتي (ر ط) فيكون أحدهما أيضاً قد قطع جزئين والآخر أربعة فلا تكون الحركة متساوية • الثالث أن يكون أحدهما على نقطة (ح) والآخر على

نقطة (ط) وقد قطع كل واحد جزئين ولكن نقطتنا (ح) و (ط) ليستا بتحاذيتين فاستحال التحاذي مع تساوى الحركة فاستحال التجاوز ولا شك في أن ذلك غير محال وإنما صار محالاً بفرض الجوهر الفرد بل يتحاذيان على الوسط فإن كل طول فيقبل التصيف بنصفين متساويين فيكون المنتصف هو الوسط وهما متحاذيان .

(دليل رابع) : وهو أنا نفرض ستة عشر جوهرأ فرداً وصنعت متلاصقة متجاورة على شكل مربع وهى ذات أربعة أضلاع هكذا

وقد وضعناها متفرقة فلنفرضها
متلاصقة لا فرجة فيها فلا شك في
أن أضلاعها متساوية لأن كل ضلع

مركب من أربعة أجزاء وقطره أيضاً مركب من أربعة أجزاء فيجب أن يكون قطره مثل ضلعه وذلك محال فإن القطر الذى يقطع المربع بمثلين متساويين أبداً يكون أكبر من الضلع وذلك معلوم بالمشاهدة من جميع المربعات ودل عليه البرهان الهندسى وذلك محال مع الجوهر الفرد .

(دليل خامس) : إذا فرضنا خشباً منتصباً في الشمس وقع له ظل لاحتالة وامتد من الشعاع خط مستقيم من حد الظل ك رأس الخشبة إلى الشمس وواجب أن يتحرك معها تحرك الشمس فإن الشعاع لا يقع إلا مستقيماً فإن تحركت الشمس ولم يتحرك الظل كان الخط مستقيماً ط فأن ط في الجزء الذى كان الشمس فيه أولاً

وطرف إلى الجزء الذي انتقل إليه ثانياً وذلك محال فإن فرضنا تحرك الشمس جزءاً واحداً فإن تحرك الظل أقل من جزءه فقد انقسم الجزء وإن تحرك مثل ما تحرك الشمس فهذا محال إذ يقطع الشمس فراسخ والظل لا يتحرك مقدار شعرة.

(دليل سادس) : أن الرحا من الحديد أو الحجر إذا دارت فلا شك في أنه إذا تحرك طرفه تحرك أجزاء وسطه أقل من ذلك لأن دوائر الوسط أصغر من دوائر الطرف وإذا تحرك الطرف جزءاً فاما أن يتحرك الوسط أقل منه فينقسم الجزء أولاً يتحرك فيلزم أن ينفصل جميع أجزاء الرحا حتى يتحرك البعض ويسكن وهو محال من الحس فإن أجزاء الحديد ليست تنفصل البتة .

(فأما دليل بطلان المذهب الثاني) : وهو قول من قال إن الجسم ليس مركباً أصلاً بل هو موجود واجد بالحقيقة والحد فهو أن الشيء الواحد من كل وجه لا يتصور أن يعبر عنه بعبارتين يصدق على إحداها ما لا يصدق على الأخرى . ونحن نبين أن العقل يثبت في كل جسم أمرين يصدق على أحدهما ما لا يصدق على الآخر فإن الصورة الجسمية عبارة عن الاتصال لا محالة وهذا الجسم المتصل قابل للانفصال لا محالة والقابل لا يخلو إما أن يكون عين الاتصال أو غيره فإن كان عين الاتصال فهو محال لأن القابل هو الذي يبقى مع المقبول إذ لا يقال المعلوم قبل الوجود . فالاتصال لا يقبل الانفصال فلا بد من أمر آخر هو القابل للاتصال والانفصال جميعاً

وذلك القابل يسمى هيولى بالاصطلاح . والاتصال المقبول يسمى صورة ولا يتصور جسم لا اتصال فيه ولا يتصور اتصال إلا في متصل ولا امتداد إلا في ممتد والمتصل عين الاتصال بالحد والحقيقة وليس يتباينان بالمكان ولا يمكن أن يتميز أحدهما عن الآخر بإشارة الحس ولكن بإشارة العقل يتميزان إذ يحكم العقل على أحدهما بما لا يحكم به على الآخر وهو قبول الانفصال الذي حكم باستحالة على الاتصال وقد حكم العقل بثبوته على شيء فذلك الشيء هو غير الاتصال فقد أدرك العقل لا محالة تغايراً والشيء لا يغير نفسه بحال فهذا يبرهان إثبات الهيولى والصورة في كل جسم . وأما ذات الاله وذات العقل وذات النفس فلا يمكن أن يفرض فيها اتصال وانفصال فلم يلزم أن يكون فيها تركيب وإنما الاجسام هي المركبة بالضرورة من الصورة والهيولى لا محالة فاذا تحصل من مجموع ما سبق أن الحق هو الرأي الثالث وهو أن الجسم غير مركب من أجزاء لا تجزء إلا متناهية ولا غير متناهية إذ لو كان أجزاء غير متناهية لاستحال قطع الجسم مسافة من طرف إلى طرف إذ لا ينتهي إلى النصف ما لم يذنه إلى نصف النصف وكذلك نصف نصف النصف ويكون ثم أنصاف لانهاية لها فلا يمكن قطعها ولكن الجسم ليس له جزء بالفعل ولكن بالقوة وإنما يحصل له جزء إذا جزي . ويحصل فيه قطع إذا قطع ويحصل فيه قسمة إذا قسم . وقول القائل الجسم منقسم إن لم يمن به أنه مستعد لأن يحدث فيه الانفصال

فهو خطأ كقوله إنه منقطع ومنفصل فإن الجسم الواحد المتصل كيف يكون منقطعا ومنفصلا . نعم .

يكون مستعدا له والانقسام والانقطاع والتجزؤ عبارات مترادفة وكلها ثابتة في الجسم الواحد بالقوة لا بالفعل وإنما يصير بالفعل بأحد أمور ثلاثة إما قطع بتفريق الأجزاء . وإما بأن يختلف فيه العرض كالخشب الملون إذ يكون الأبيض غير الأسود . وإما بالوهم وهو أن تصرف وهمك إلى طرف دون غيره فيكون ما صرفت إليه توهمك غير ما قطعت الوهم عنه ويكون وضع الوهم عليه كوضع الأصبع ومهما وضعت الأصبع على طرف كان المماس لأصبعك غير المباين فيحدث به انقسام فكذا يتعلق وهمك بتميز عما لم يتعلق به فمن هذا يعسر على الوهم أن يتصور الجسم واحد الأجزاء له لأنه سباق إلى تعيين الأطراف وتخصيص بعض الأجزاء بالتقديرات فيكون الجسم عند ذلك منقسما انقساما حاصلا من الوهم ولم يكن له في حد نفسه انقسام بل حدث بفعل الوهم . نعم كان مستعدا لفعل الوهم ولظهور هذا الاستعداد وسهولة حصول المستعد له وعجز انفكاك الخيال عنه لا يكاد الوهم يطمئن إلى التصديق بأن الجسم الواحد المتشابه الأجزاء كالماء الواحد واحد بل نقول اعلم أن الماء الذي في أسفل الكوز غير الماء على سطح الكوز وهذا صدق لأن الانقسام قد حصل باختلاف عرض المماس .

ثم نقول :

الوهم يفرض جزئين غير تماسين للكوز فما على جانب اليمين بالضرورة غير ما على جانب اليسار وهذا أيضاً صدق وقد حصل الانقسام باختلاف عرض الموازية لليمين واليسار والقرب من سطح الكوز أو وسطه وكل ذلك يوجب انقساما ولكن إذا نفى هذه الاختلافات كلها واعتبر جسم واحد متشابه من كل وجه حكم العقل بأنه واحد وليس له جزء بالفعل ولكنه قابل للتجزئة فهذا كشف الغطاء فيه .

﴿ القول في ملازمة الهوى والصورة ﴾

الهوى ليس لها وجود بالفعل بنفسها دون الصورة البتة بل يكون أبدا وجودها مع الصورة - وكذلك الصورة لا تقوم بنفسها دون الهوى . والدليل على أن الهوى لا توجد خالية عن الصورة أمران .

(الأول) : أنه لو وجدت لكان لا يخلو إما أن تكون مشاراً إليها في جهة باليد إشارة حسية أو لم تكن فإن كانت مشاراً إليها فلها إذا جهتان فما يلقى منها ما يأتيها من جهة غير الذي يلقى منها ما يأتيها من الجهة الأخرى فتكون منقسمة وتكون صورة جسمية إذ لا معنى للصورة الجسمية وحقيقتها إلا قبول القسمة وإن لم تكن مشاراً إليها فهو باطل من حيث أنه إذا حلت بها الصورة فاما أن تكون في كل مكان أو لا تكون أصلا في مكان أو تكون في مكان دون

مكان • والأقسام الثلاثة باطلة فالمفضى إليها باطل • أما بطلان كونها في كل مكان أولاً في مكان فظاهر • وأما بطلان اختصاصها بمكان دون مكان فنحن حيث أن الصورة الجسمية من حيث أنها جسمية لا تستدعي مكاناً معيناً بل سائر الأماكن بالنسبة إليها واحدة فيكون الاختصاص بأمر زائد على الجسمية وذلك بأن يقال الهوى كانت في مكان مشار إليه فصادقتها الصورة فيه واختصت به فإذا لم تكن الهوى مشاراً إليها استحال فيها اختصاص بمكان دون مكان • فإن قيل فهذا يلزم في أصل الجسم فإنه لم يختص بمكان دون مكان وهو من حيث أنه جسم يناسب سائر الأماكن على وجه واحد • قيل لا جرم نقول أنه كما لا يتصور وجود هوى قائمة بالفعل من غير صورة حالة فيها لا يتصور وجود جسم مطلق ليس له إلا صورة الجسمية ما لم ينضم إليه أمر زائد على صورة الجسمية يتم نوعه كما لا يتصور حيوان مطلق لا يكون فرساً ولا إنساناً ولا غيرهما بل لا بد وأن ينضاف الفصل إلى الجنس حتى يتم النوع ويحصل الوجود فإذا ليس في الوجود جسم مطلق أصلاً بل جسم خاص كسما وكوكب ونار وهواء وأرض وماء وما هو مركب من هذه فيكون استحقاقها بعض الأماكن دون بعض بصورتها كالأرض بصورة الأرضية استحققت المركز والنار بصورة النارية استحققت مجاورة المحيط وكذا سائر الأنواع • فإن قيل فيبقى الإلزام في أحد أجزاء مكان نوع واحد وهو أن يشار إلى جزء من الماء في البحر

ويقال هذا من حيث إنه ماء ليس يستحق هذا الجزء من المكان بل لو كان إلى وسط البحر أقرب أو أبعد كان ممكناً فما الذي خصه به فيقال إن صورة المائية التي في ذلك الماء صادفت الهوى التي حلت فيها في ذلك المكان لأن الهواء مثلاً هو الذي ينقلب ماء وقد كان ذلك الهواء موجوداً ثم ملاقة السبب كالبرد هو الذي أحاله ماء فبقى ماء ثم ولم تكن الهوى ثم من غير صورة بل مع صورة الهوائية فخلقتها ولبست صورة المائية فهذا أحد الأسباب • ومن الأسباب أن ينتقل إليه بسبب محرك أو غيره فأما محض المائية فلا يقتضى جزءاً معيناً من أجزاء حيز الماء بل أمر زائد عليه من جنس ما ذكرناه فإذا بان أن الهوى لا تقوم بنفسها دون الصورة.

(الدليل الثاني) : أن الهوى إذا قرضت مجردة عن الصورة فلا تخلو أما أن تنقسم أو لا تنقسم فإن كانت تنقسم فإذا فيها الصورة الجسمية وإن كانت لا تنقسم فلا تخلو إما أن تكون نبوتها عن قبول القسمة طبعاً لها ذاتياً أو عرضاً غريباً فإن كان ذاتياً استحال أن يقبل الانقسام كما يستحيل أن ينقلب العرض جسماً والعقل جسماً وإن كان ذلك عرضاً غريباً فيها فإذا فيها صورة وليست خالية عن الصورة ولكن تلك الصورة مضادة للصورة الجسمية هذا مع أن الصورة الجسمية لا ضد لها كما سيأتي عند ذكر التضاد • فإن قيل فبم تنكرون على من يسلم أن الصورة الجسمية تلازم الهوى ولكن يقول هي عرض فيها لازم لها • يقال له هذا محال لأن الموضوع

متقوم بنفسه دون العرض في العقل وإن كان قد لا يفارق في الوجود
فالعقل طريق إلى أن يعتبر ذات ذلك الموضوع ويقول هل هو
مشار إليه أم لا وهل هو منقسم أم لا ويرجع الدليلان المذكوران
بعينهما مع زيادة أشكال وهو أن الهيولى في نفسها إذا لم تكن مشارا
إليها وصارت الإشارة إلى الصورة التي هي عرض والعرض قائم في
ذات الموضوع فإن لم يكن الموضوع مشارا إليه فينبغي أن
يكون مباينا للعرض المشار إليه ولا يكون محلا له ولا يكون العرض
قائما به بل قائما في ذاته إذ يصير مشارا إليه وذلك كله محال فلاح
أن الهيولى لا توجد دون الصورة وأن الصورة الجسمية والهيولى
أيضا لا توجدان دون أن يضاف إليهما الفصل المتمم لنوع ذلك
الجسم لأن كل جسم إذا خلى وطبعه طلب موضعا يستقر فيه وليس
ذلك له لكونه جسما بل لزائد وكل جسم فاما أن يكون سريع
الانفصال أو عسره أو ممتنع وكل ذلك ليس بمحض الجسمية بل
بزائد عليه فاذا لا بد من الزائد أيضا حتى يتم الوجود وقد تحصل
من ذلك أن الجسم جوهر مركب من جزئين صورة وهيولى ليس
تركيبهما بطريق الجمع بين مفترقين هما موجودان دون التلفيق بل
هو تركيب عقلي كما وقعت الإشارة إليه .

(القول في الأعراض)

لا بد من قسمة الأعراض بعد قسمة الجوهر وهي منقسمة
أولا إلى قسمين .

(أحدهما) : ما لا يحتاج في تصور ذاته إلى تصور أمر خارج منه .
(والثاني) : ما يحتاج . فأما الأول فنوعان الكمية والكيفية .
(أما الكمية) : فهي العرض الذي يلحق للجوهر بسبب التقدير
والزيادة والنقصان والمساواة مثل الطول والعرض والعمق والزمان
فإن هذا لا يحتاج في تصوره إلى الالتفات إلى أمر خارج منه ويقع
بسيده قسمة الجواهر . والنوع الثاني الكيفية وهي التي لا يحوج
تصورها إلى تصور أمر خارج ولا يقع بشتيها قسمة للجوهر ومثالها
من المحسوسات المدركات بالحواس الألوان والطعوم والروائح
والخشونة والملاسة واللين والصلابة والرطوبة واليبوسة والحرارة
والبرودة . ومن غير المحسوسات ما هو استعداد لكمال أو نقيضه كقوة
المصارعة والمصاحبة والضعف والمرضية ومنها ما هو كمال كالعلم
والعفة . وأما القسم الآخر المحوج إلى الالتفات إلى أمر خارج فهو
سبعة .

(الاضافة وأين ومتى والوضع والجدة وأن يفعل وأن يفعل) .
(أما الاضافة) : فهي حالة للجوهر تعرض بسبب كون غيره في
مقابلته كالأبوة والبنوة والأخوة والصداقة والمجاورة والموازة

وكونه على اليمين والشمال إذ الأبوة ليست للآب إلا من حيث وجد الابن في مقابلته .

(وأما الابن) : فهو كون الشيء في مكان مثل كونه فوق وتحت .

(وأما متى) : فهو كون الشيء في الزمان ككونه بالأمس وعام

أول واليوم .

(وأما الوضع) : فهو نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض ككونه

جالسا ومضطجعا وقاعدا إذ باختلاف وضع الساقين من الفخذين يختلف القيام والقعود .

(وأما الجودة) : وتسمى الملك أيضاً فهو كون الشيء بحيث

يحيط به ما ينتقل بانتقاله ككونه متطلسا ومتعما ومتقمصا ومتعللا .

وكون الفرس مسرجا وملجما فان لم يكن محيطا وكان منتقلا

بانتقاله لم يكن منه فان من وضع القميص على رأسه لم يكن متقمصا

وإن كان محيطا ولم يكن منتقلا بانتقاله لم يلزم الملك فان البيت محيط

بالشخص والآناء بالماء وليكنهما لا ينتقلان بانتقال المحاط .

(وأما أن يفعل) : فهو كون الشيء فاعلا في حالة كونه مؤثرا في

الغير بالفعل ككون النار محرقة في وقت حصول الاحراق بالفعل

وكونها مسخنة .

(وأما الانفعال) : فما يقابله وهو استمرار تآثر الشيء بغيره

كتسخن الماء وتبرده وتسوده وتبيضه والتسخن غير السخونة

والتسود غير السواد فان السخونة والسواد من الكيفية التي لا تحتاج

في تصورهما إلى الالتفات إلى الغير وإنما نغني بالانفعال التآثر والتغير والانتقال من حال إلى حال حيث تزايد السخونة أو تنقص فان كان مستقرا كان متكيفا بالسخونة فلم يكن منفعلا فليفهم هذا الفرق

﴿ القول في أقسام آحاد هذه الأعراض ﴾

(وإقامة الدليل على أنها أعراض)

(أما الكمية) : فهي نوعان متصلة ومنفصلة * والمتصلة أربعة

أقسام الخط ، والسطح ، والجسم ، والزمان .

(أما الخط) : فهو الطول وهو الذي لا يوجد فيه الامتداد

والمقدار إلا في جهة واحدة ويكون في الجسم بالقوة فاذا صار بالفعل

يسمى خطا .

(والثاني) : ما هو امتداد من جهتين وهو الطول والعرض وهو

في الجسم بالقوة وإنما يحصل بالفعل بقطع فيسمى سطحاً ونغني

بالسطح الوجه الظاهر من الجسم وهو منقطعه .

(والثالث) : أن يكون له ثلاثة امتدادات وهو الجسم فالوجه

الذي يلاقيه المماس إذا لم يعتبر شيء من باطن الجسم سواء هو

السطح وهو عرض لأنه لم يكن وكان الجسم موجودا فلما قطع الجسم

ظهر في الجسم وهذا معنى العرض وكما أن السطح عبارة عن منقطع

الجسم فالخط عبارة عن طرف السطح ومنقطعه * والنقطة عبارة عن

طرف الخط ومنقطعه ومهما كان السطح عرضاً فلا يخفى أن النقطة والخط أولى بالعرضية نعم النقطة لا مقدار لها إذ لو كان لها قدر وامتداد واحد صارت خطاً فإذا كان لها قدران صارت سطحاً وإن كان لها قدر في ثلاث جهات صارت جسماً ويمكن أن يتصور الخط والسطح والجسم بتوهم الحركة * فالنقطة إذا تحركت حصل الخط * والخط إذا تحرك لا في جهة امتداده حصل السطح * وإذا تحرك السطح لا في جهة امتداده حصل الجسم - وهذا ربما يظن أنه تحقيق وأن الخط يحصل من حركة النقطة وهو محال بل هو أمر توهمي إذ النقطة لا تتحرك مالم يكن مكان ولا يكون مكان مالم يكن جسم فيكون الجسم سابقاً في الحصول على السطح والسطح على الخط والخط على النقطة والنقطة على فرض الحركة في النقطة .

(وأما الزمان) : فهو عبارة عن مقدار الحركة وسيأتي في الطبعيات .

(وأما الكمية) : المنفصلة فتعني بها العدد وهو أيها عرض لأن العدد يحصل من تكرار الأحاد فإن كان الواحد والوحدة عرضاً كان العدد الحاصل منه أولى بالعرضية وإنما يفارق الكمية المنفصلة الكمية المتصلة بشيء وهو أنه لا يوجد بين أجزاء المنفصلة جزء مشترك يصل أحد الطرفين بالآخر إذ ليس بين الثاني والثالث اتصال ولا بينهما جزء مشترك بين الطرفين يصل أحدهما بالآخر كما تصل النقطة المشتركة الموهومة في وسط الخط بين طرفي الخط وكما يصل الخط

بين طرفي السطح وكما يصل السطح الموهوم بين طرفي الجسم وكما يصل الآن بين طرفي الزمان الماضي والمستقبل وآية أن الوحدة عرض أنها تكون إما في ماء أو إنسان أو فرس ومعنى المائية شيء ومعنى الوحدة شيء. ولذلك يصير الماء الواحد بالقسمة اثنين وبالجمع واحداً فيطراً عليه الوحدة والائينية فهو موضوع وهذا عارض نعم الإنسان الواحد لا يصير اثنين فإن هذا عرض لازم له وذلك لا يتنافى كونه عرضاً فإذا الوحدة معنى موجود في موضوع ذلك الموضوع متقوم في ذاته بحقيقته دون فرض الوحدة وهو المراد بالعرض .

(وأما الكيفية) : فنورد منها مثالين الأولان والأشكال فنقول السواد عرض لأنه لو فرض لا في موضوع فلا يخلو إما أن يكون متشاراً إليه ومنقسماً أو غير متشار إليه ولا منقسم فإن لم يقبل الإشارة والقسمة لم يقبل المقابلة ولم يدرك بالبصر وليس عبارة عن هيئة تقع من الرائي في جهة مخصوصة ويدركه البصر ويقبل الانقسام وإن كان منقسماً فكونه سواداً غير كونه منقسماً إذ كونه منقسماً يشترك فيه البياض والسواد ويختلفان في السوادية والبياضية ونحن لانعني بالجسم إلا المنقسم فهو إما أن يقال في منقسم وهو العرض * وإما أن يقال هو عين المنقسم وهو محال إذ حقيقة الانقسام هو الجسمية إذ لانعني بالجسمية سواء وحقيقة السواد غير حقيقة الانقسام لا عينه * نعم لا يتميز السواد عن محله بالإشارة الحسية ولكن

يتميز بإشارة العقل كما ذكرناه فإذا هو عرض .

(وأما الأشكال) : فهي أيضاً أعراض لأن الشمعة تختلف عليها الأشكال وهي مستمرة الوجود فإذا التدوير والتريع والتلث كل ذلك من الكيفية وهي أعراض . وقد ينازع في وجود الدائرة ويقال لا يتصور شكل معين في وسطه نقطة جميع الخطوط منها إلى المحيط متساوية ويدل على إثباتها أن الجسم مدرك وجوده بالحس وهو إما مركب وإما مفرد والمركب لا يكون إلا من مفرد ولا بد من إثبات المفرد . والمفرد هو الذي ليس فيه طبائع مختلفة بل طبع واحد متشابه كطبع الماء والهواء فهذا إذا خلى منه مقدار ونفسه فأما أن يكون له من ذاته شكل أو لا يكون وباطل أن لا يكون له شكل إذ يكون ذلك غير متناه . وقد فرضنا قدراً متناهياً منه وإذا حدث له شكل فهو إما كرة أو مربع أو غيرها ومحال أن يكون غير كرة لأن الطبع المتشابه في محل متشابه لا يوجب شكلاً مختلفاً حتى يقتضى في بعضه خطأ وفي بعضه زاوية ولا متشابه في الأشكال إلا الكرة فواجب أن يكون شكله كروياً ومهما قطعت الكرة قطعاً مستقيماً كان المقطع دائرة بالضرورة فقد ثبت إمكان الدائرة وهي أصل الأشكال . فقد ثبت أن الكمية والكيفية عرضان . وأما السبعة الباقية فلا تخفى عرضيتها لأنها لا تخلو عن إضافة شيء إلى شيء ولا بد من شيء حتى يمكن إضافته فالفعل نسبة شيء إلى شيء بالتأثير . فلا بد من شيء موجود أولاً حتى يؤثر والانفعال نسبة شيء إلى

غيره بالتأثير فلا بد من شيء أولاً حتى يفعل . وأما الأربعة البواق فهي محتاجة إلى الموضوع أيضاً لأنها نسب إما إلى زمان أو مكان أو إلى محيط أو جزء ولا بد من شيء حتى يكون إما في زمان أو في مكان أو على وضع أو هيئة فإذا هذه التسعة أعراض فإذا الوجود ينطلق على عشرة أشياء الأجناس العالية واحد جوهر وتسعة أعراض ولا يمكن تعريفها بالحد إذ لا جنس أعم منها . والحد ما يجتمع فيه الجنس والفصل فهي مساوية للوجود في أنها لا تقبل الحد ولكنها تقبل الرسم دون الوجود إذ لا شيء أشهر من الوجود حتى يعرف به . فأما هذه الأمور فغامضة فيمكن أن ترسم بما هو أشهر منها وتسمى هذه العشرة المقولات العشرة . فان قيل فاسم الوجود لهذه العشرة بالاشتراك أو بالتواطؤ . قلنا لا بالاشتراك ولا بالتواطؤ وقد ظن ظانون أنه بالاشتراك وأن العرض لا يشارك الجوهر في الوجود بل لا معنى لوجود الجوهر إلا نفس الجوهر ولا لوجود الكمية إلا نفس الكمية وإنما الوجود اسم واحد يتناول مختلفات لا تتشارك البتة في المعنى كلفظ العين لمسمياتها وهذا فاسد من وجهين .

(أحدهما) : أن قولنا الجوهر موجود كلام مفيد مفهوم ولو كان وجود الجوهر عين الجوهر لكان كقولنا الجوهر جوهر . وإذا قلنا الفعل والانفعال ليسا بموجودين ربما يصدق في بعض الأحوال وقولنا الفعل والانفعال ليسا بفعل وانفعال لا يصدق قط

فلو كان قولنا موجود هو كقولنا فعل كان قولنا الفعل ليس بموجود
كقولنا الفعل ليس بفعل .

(والثاني) : أن العقل قاض بأن القسمة لا تزيد في كل شيء على
اثنين إذ يقال الشيء إما أن يكون موجودا أو معدوما فإن لم يكن
لوجود معنى سوى هذه العشرة فلا تكون القسمة محصورة في اثنين
بل لا يكون هذا الكلام مفهوما بل ينبغي أن يقال الشيء إما جوهر
وإما كيفية وإما كمية إلى بقية العشرة فتكون القسمة عشرة لا اثنين
وهذا يظهر بما ذكرناه من قبل من أن الأنية التي هي عبارة عن
الوجود غير الماهية ولذلك يجوز أن يقال ما الذي جعل الحرارة
موجودة وما الذي جعل السواد في الحيز موجودا ولا يجوز أن يقال
ما الذي جعل السواد لونا وما الذي جعله سوادا ويعرف تغاير الأنية
والماهية بإشارة العقل لا بإشارة الحس كما يعرف تغاير الصورة
والهيولى فإن قيل إن صح هذا فليكن متواطأ أعني اسم الوجود على
العشرة قيل إنما أطلق اسم المتواطىء على ما يتناول مسمياته تناولا
واحدا من غير تفاوت ومن غير تقدم ولا تأخر كالحوانية للإنسان
والفرس والإنسانية لزيد وعمر إذ ليس أحدهما أولى من الآخر
فيه ولا هو في أحدهما أقدم من الآخر والوجود ثبت للجوهر أولا
وللكمية والكيفية بواسطته ولبقية الأعراض بواسطتهما فقد
تطرق إليه التقدم والتأخر . وأما التفاوت فهو أن وجود السواد
هو هيئة قاهرة ليس كوجود الحركة والتغير والزمان إذ لا ثبات ولا

قرار لها بل وجود الحركة والزمان والهيولى أضعف من وجود
غيرها فإذا هذه العشرة اتفقت في الوجود من وجه واختلفت من
وجه فكان بين المتواطىء والمشتراك فلذلك سمي هذا الجنس من
الاسم إسما مشككا أو يسمى متفقا فإذا ثبت أن الوجود عرضي
للأشياء كلها . فالماهيات يعرض لها لوجود بعلة إذ ليس الوجود لها
من ذاتها وكل ما ليس من ذات الشيء فهو له بعلة وكذلك كانت العلة
الأولى وجردا بلا ماهية زائدة كما سيأتي فليس الوجود إذا جنسا
لشيء من الماهيات . والعرض أيضا بالاضافة إلى التسعة . وكذلك
لأن لكل واحدة منها ماهية في ذاتها وعرضيتها هي لها بالنسبة إلى
محلها فاسم العرضية لها بازاء إضافتها إلى محلها لا بازاء ماهيتها ولذلك
يمكن أن تتصور بعضها وتشكك في أنها أعراض أم لا ولا يمكن أن
تتصور النوع ونشك في وجود الجنس له إذ لا يتصور الإنسان
السواد ويشك في كونه لونا أو الفرس ويشك في كونه جسما أو
حيوانا وكذا لفظ الواحد وإن كان له عموم كلفظ الوجود فليس
ذاتيا لشيء من الماهيات فالوجود والعرض والوحدة ليست جنسا
ولا فصلا لشيء من الماهيات العشرة البتة فإذا قد قسمنا الموجود
إلى جوهر وعرض والجوهر إلى أربعة أقسام والعرض إلى تسعة
أقسام وقسمنا بعض أحاد التسعة ودلنا على أنها أعراض فلنرجع إلى
تقسيمات آخر للموجود .

(قسمة ثانية) : الموجود ينقسم إلى كلي وجزئي أما حقيقتهم

فقد ذكرناها في أول المنطق * ونذكر الآن أحكامهما ولواحقهما وهي أربعة.

(الأول) : أن المعنى المسمى كلياً وجوده في الأذهان لا في الأعيان ولما سمع قوم قولنا أن كل إنسان فهو واحد في الإنسانية وأن كل سواد فهو واحد في السوادية ظنوا أن السواد الكلي معنى واحد موجود والإنسان الكلي معنى واحد موجود * والنفس الكلي معنى واحد بالعدد موجود في أشخاص متعددة كالآب الواحد لعدة من البنين والشمس الواحدة لعدد من البقاع وهو خطأ محض إذ لو كانت نفس واحدة بالعدد هي بعينها لزيد وهي بعينها لعمرو وكان زيد عالماً وعمرو جاهلاً لزم أن تكون النفس الواحدة عالمة وجاهلة بأمر واحد في حالة واحدة وهو محال، ولو كان الحيوان الكلي موجوداً واحداً في أشخاص لكان ذلك الواحد بعينه ماشياً وطائراً وماشياً برجلين وبأربع وهو محال ولكن الكلي وجوده في الأذهان ومعناه أن الذهن يقبل لا محالة صورة الانهاس وحقيقته بمشاهدة شخص واحد يسبق إليه فلو رأى بعد ذلك إنساناً غيره لم يتجدد فيه أثر بل يبقى على ما كان - وكذا إذا رأى ثالثاً ورابعاً ويكون النقش الحاصل في الذهن أولاً من زيد نسبته إلى كل إنسان في عالم الله تعالى واحدة فإن أشخاص الإنسان لا تختلف في حد الإنسانية البتة فلو رأى بعد ذلك سبعة حصل فيه ماهية أخرى ونقش يخالف الأول فالحاصل من شخص زيد هو صورة شخصية في

الذهن ومعنى كونه كلياً أن نسبته إلى كل شخص كائن من الناس وما سيكون وما كان واحدة وإن أى واحد سبق إلى الذهن حصل منه هذا النقش وأن الآخر بعده لا يزيد عليه ومثاله إذا فرضت خواتم على النقش الواحد فوضع واحد على شمعة فحصلت منه صورة فلو وضعت الثانية والثالثة على ذلك الموضع بعينه لم يتغير النقش الأول ولم يتأثر المحل فيقال النقش الذي في الشمعة هو نقش كل أى هو نقش كل الخواتم بمعنى أنه يطابق الكل مطابقة واحدة فلا يتميز بعضها بالنسبة إليه عن بعض فهذا مقول * وإما أن يفرض نقش واحد بعينه هو في خاتم الذهب وفي خاتم الحديد وفي خاتم الفضة فهذا محال إلا أن يقال هو واحد بالنوع وأما بالعدد فنقش كل خاتم غير نقش الآخر * نعم تأثيراتها في الشمعة تأثير واحد والنقش الحاصل من جميعها في الشمع واحد فهكذا ينبغي أن يفهم انطباع حدود الأشياء في الذهن ومعنى كليتها فاذا الكلي من حيث أنه كلي موجود في الأذهان لا في الأعيان فليس في الوجود الخارج إنسان كلي وأما حقيقة الإنسانية فوجوده في الأعيان والأذهان جميعاً.

(الحكم الثاني) : أن الكلي لا يجوز أن يكون له جزئيات كثيرة مالم يتميز كل جزئى عن الآخر بفصل أو عرض فإن لم يفرض إلا مجرد الكلي من غير أمر زائد ينضاف إليه لم يتصور فيه التعدد والتخصيص فالسوادان في محل واحد في حالة واحدة محال بل السواد المطلق يصير اثنين بأن يكون بين الاثنين تغاير لا محالة إما في المحل

كسوادين في محلين أو في الزمان كسوادين في محل واحد في زمانين وأما إذا اتحد المحل والزمان لم يتصور التعدد وكذا لا يتصور إنسانان إلا أن يفارق أحدهما الآخر بمعنى يزيد على مجرد الانسانية الكلية من مكان أو صفة أو غيرهما لأنه لو لم يكن بينهما مغايرة بوجه وكانا اثنين لجاز أن يقال لكل إنسان أنه إنسانان بل خمسة بل عشرة ولم يتميز عدد عن عدد وكذا في كل سواد وهو ظاهر الاحالة ولكن برهانه أنه إذا فرض في محل واحد سوادان حتى قبل ذلك السواد وهذا السواد يتميز كل واحد منهما عن الآخر فقولنا لذلك السواد بعينه إنه سواد وإنه هو ذلك السواد بعينه هل هما واحد أم لا فإن كانا واحداً كان معنى قولنا هو ذلك السواد بعينه هو سواد بعينه فإذا كل ما قلناه أنه سواد فقد قلنا أنه ذلك السواد بعينه فإذا السواد الذي فرض للآخر هو أيضاً ذلك السواد بعينه فليس ثم تعدد وإن كان تحت قولنا هو ذلك السواد بعينه معنى يزيد على ما تحت قولنا سواد فقد انضاف إلى السوادية أمر زائد لا محالة فصار غير الآخر بالمغايرة في ذلك المعنى الذي انضاف إليه ويظهر أنه يستحيل أن تتعدد جزئيات كل واحد إلا بأن ينضاف إلى الكلي أمر زائد إما فصل وإما عرض فإن كانت العلة الأولى واحدة مجردة لا تركيب فيها بفصل وعرض فلا يتصور فيها اثنيّة البتة .

(الحكم الثالث) : إن الفصل لا يدخل في حقيقة الجنس وماهية المعنى الكلي العام البتة وإنما يدخل في وجوده والوجود

غير الماهية . يبانه إن الانسانية لا مدخل لها في حقيقة الحيوانية بل حقيقة الحيوانية بكاملها تثبت في العقل دون الانسانية والفرسية وسائر الفصول لا كالجسمية فإنها لو غابت عن الذهن بطلت ماهية الحيوانية عن الذهن ولو كانت الانسانية شرطاً لتكون الحيوانية حيوانية كما كانت الجسمية شرطاً لها لما كانت الحيوانية ثابتة للفرس فإنه لبس بإنسان كما ليست الحيوانية ثابتة لما ليس بجسم والحيوانية للفرس كاملة كما للإنسان فلا مدخل إذاً للفصل في ماهيات المعاني الكلية . نعم لها مدخل في صيرورة المعنى الكلي موجوداً حاصلًا إذ لا يكون الحيوان موجوداً إلا أن يكون فرساً أو إنساناً أو غيره ويكون الحيوان حيواناً دون الفرسية والانسانية والوجود غير والماهية غير كما سبق وإذا ثبت هذا في الفصل فهو في العرض أظهر لا محالة فإن الانسانية إذا لم تدخل في حقيقة الحيوانية فبأن لا يدخل الطول والعرض أولى .

(الحكم الرابع) : إن كل عرضي للشيء فهو معلل وعلة إما ذات الموضوع كالحركة إلى أسفل للحجر والتبريد للناء . وإما خارج من ذاته كالسخونة للناء والحركة إلى فوق للحجر وإنما قلنا ذلك لأن هذا العرض للذات إما أن يكون معللاً أو لم يكن معللاً فإن لم يكن معللاً فهو إذاً موجود بذاته وكل موجود بذاته فلا ينعدم بعدم غيره ولا يشترط وجود غيره لوجوده والعرض يحتاج في الوجود إلى ما هو عرض له لا محالة فلا يكون موجوداً بذاته فيكون معللاً .

ثم علمه لا تخلو إما أن تكون في ذات الموضوع أو خارجة عنه . وهذا تقسيم حاصر لا محالة فكان برهانا وكيفما كان السبب إما داخلا في الموضوع أو خارجا منه فلا بد أن يكون وجوده حاصلًا أولا حتى يكون سببا لغيره . ولذلك يستحيل أن يكون الماهية سببا لوجود نفسها فكل ماهية لها وجود زائد عليها فعلته غير الماهية إذ العلة لا بد وأن تكون موجودة حتى توجب لغيرها وجودا والماهية قبل الوجود لا تكون موجودة فكيف تكون علة للوجود ؟ فيلزم من هذا أنه إن كان في الوجود ما ليس بمعلل فلا تكون إنيته غير ماهيته بل تكون الانية هي الماهية إذ لو كان غيرها لكان عرضيا لها ولكان معللا بأمر سوى الماهية فيكون معلولا وقد وضعنا أنه غير معلل وهذا محال . فان قيل المعنى الكلى للجزئيات قد يكون نوعيا كالإنسان لزيد وعمره وقد يكون جنسيا كالحيوان للإنسان والفرس فبم يدرك الفرق وبم يعلم أن هذا الكلى هو النوعى الذى الذى لا يقبل الانقسام إلا بالأعراض أو إنه هو الجنس الذى يقبل الانقسام بالفصول الذاتية فيقال كل ما عرض عليك من الكليات فأردت أن تقديره موجودا حاصلًا معينا وافترقت في تقديره الى أن تضيف اليه معنى غير عرضى فهو جنسى وإن لم تفتقر إلا إلى العرضى فهو نوعى فكان إدراك التفرقة بين النوعى والجنسى موقوفا على إدراك التفرقة بين الذاتى والعرضى كما سبق . مثاله أنه إذا قيل لك أربعة أو خمسة لم تفتقر في تقدير وجود الأربعة إلا أن تضيف إليها

كونها جوازا أو فرسا أو إنسانا وهذه الأمور عرضية للأربعة بل للأعداد وليست ذاتية فيها فانا ذكرنا أن معنى الذاتى ما لا يتم المعنى الذى له فى الفهم إلا بفهم الذاتى أولا وأنت فى فهم الأربعة لا تفتقر إلى أن يخطر ببالك الجوز والفرس وغيره من المعدودات وإذا قيل لك عدد لم يمكنك أن تفرض العدد موجودا حاصلًا بل يتقاضى الطبع أن يعلم أنه أى عدد هو الموجود خمسة أو عشرة أو غيرهما فإذا صار خمسة لم يفتقر بعده إلى شئ سوى تنويع المعدودية وهو عرضى بالاضافة الى العدد لا ككونه خمسة فانه ليس زائدا على العددية عارضا طارئا عليها بل هو حاصل عددية هذا العدد . وهذه المعانى هي جليلة فى النفس وربما يعسر طلبها من العبارات المستعملة فى شرحها حتى توجب فيها تعقيدا فليكن الالتفات إلى المعنى لا إلى اللفظ فهذا حكم الكلى .

١٥

(قسمة ثلاثة للوجود) : الوجود ينقسم إلى واحد وكثير فلنذكر أقسام الواحد والكثير ولواحقهما . فأما الواحد فانه يطلق حقيقة ومجازا والواحد بالحقيقة هو الجزئى المعين ولكنه على ثلاث مراتب .

١٥

(المرتبة الأولى) : هي الجزئى الواحد الذى لا كثرة فيه لا بالقوة ولا بالفعل وذلك كالنقطة وذات البارى جلت قدرته فانه ليس منقسما بالفعل ولا هو قابل له فهو خال عن الكثرة بالوجود والامكان والقوة والفعل فهو الواحد الحق .

(الثانية) : الواحد بالاتصال وهو الذى لا كثرة فيه بالفعل ولكن فيه كثرة بالقوة أى هو قابل للكثرة كما إذا قيل لنا هذا الخط واحداً أو اثنان وهذا الجسم واحد أو جسمان فإن كان فيه انقطاع حكماً بالاثنيّة وإن كان واحداً بالاتصال على سبيل التشابه قلنا هو خط واحد وجسم واحد وماء واحد إذ ليس فيه كثرة وانفصال بالفعل إلا أنه قابل للكثرة فمن هذا الوجه ربما يظن أنه ليس بواحد حقيقى لأن القوة القريبة من الفعل يظن أنه بالفعل وإلا فهو بالحقيقة واحد وإنما الكثرة فيه بالقوة .

(الثالثة) : أن يكون واحداً بنوع من الارتباط وفيه كثرة بالفعل كالسرير الواحد والشخص الواحد المركب من أجزاء مختلفة كتركب أجزاء الإنسان من العظم واللحم والعروق فهذا واحد إذ يقال سرير واحد وإنسان واحد وفيه كثرة حاصلة بالفعل باعتبار الأجزاء لا كالماء الواحد والجسم الواحد المتشابه فين الرتبتين فرق هذا في الجزئى الذى اسم الواحد عليه حقيقة .

(أما المجاز) : فهو إطلاق اسم الواحد على أشياء كثيرة لا ندرجها تحت كل واحد وذلك الخمسة .

(الأول) : الاتحاد بالجنس كقولك الإنسان والفرس واحد بالحيوانية .

(الثانى) : اتحاد النوع كقولك زيد وعمرو واحداً بالإنسانية .

(الثالث) : الاتحاد بالعرض كما يقال الثلج والكافور واحد بالبياضية .

(الرابع) : الاتحاد فى النسبة كقولك نسبة الملك الى المدينة ونسبة النفس الى البدن واحدة .

(الخامس) : فى الموضوع كقولك فى السكر انه أبيض وحلو فتقول الأبيض والحلو واحد أى موضوعهما واحد فصار الواحد مطلقاً على ثمانية معان . أتم الاتحاد فى العرض ينقسم بانقسام الأعراس فإن كان اتحاداً فى عرض الكمية فيقال له المساواة وإن كان فى الكيفية فيقال له المشابهة وإن كان بالوضع فيقال له الموازاة وإن كان بالخاصية فيقال له المماثلة ومهما عرفت أن الواحد يطلق على ثمانية أوجه فالكثير أيضاً فى مقابله يتعدد بتعدد لا محالة . ومن لواحق الواحد .

(ألهو هو) : فإن الشئ إذا كان واحداً فى نفسه واختلف لفظه أو نسبته فيقال هو هو كما يقال الليث هو الأسد ويقال زيد هو ابن عمرو . وأما لواحق الكثرة فالغيرية والخلاف والتقابل وكذا التشابه والتوازى والتساوى والتماثل فإن ذلك لا يعقل إلا فى اثنين أو أكثر منه فهى من لواحق الكثرة ولا بد من بيان أقسام التقابل وهى أربعة .

(أحدها) : تقابل التنى والاثبات كقولك إنسان لا إنسان .

(والثانى) : تقابل الإضافة كالأب والابن والصدى والصدى إذ أحدهما يقابل الآخر .

(والثالث) : تقابل العدم والملكة كما بين الحركة والسكون

(والرابع) : تقابل الضدين كالحرارة والبرودة * والفرق بين الضد والعدم أن يقال العدم هو عبارة عن عدم الشيء عن الموضوع فقط لا عن وجود شيء آخر فالسكون عبارة عن عدم الحركة ولو قدر زوال السواد دون حصول لون آخر لكان هذا عدماً فأما إذا حصل حمرة أو بياض فهذا وجود زائد على عدم السواد فالعدم هو انتفاء ذلك الشيء فقط والعدم هو موجود حصل مع انتفاء الشيء - ولذلك يقال إن السبب الواحد لا يصلح للضدين بل لا بد للضدين من سبيين * وأما الملكية والعدم فسيبهما واحد وذلك الواحد إن حضر أوجب الملكية وإن غاب أو عدم أوجب العدم فعلة العدم هو عدم علة الوجود * فعلة السكون هو عدم علة الحركة وأما تقابل المضاف لخاصيته أن كل واحد يعلم بالقياس إلى الآخر لا كالحرارة فإنها معلومة دون القياس إلى البرودة ولا كالحركة فإنها معلومة دون القياس إلى السكون * وأما تقابل النفي والاثبات فيفارق الضد والعدم في أنه إنما يكون في القول ويعم كل شيء * وأما اسم الضد فلا يقع إلا على ما موضوعه وموضوع ضده واحد ولا يكفي هذا حتى يكون بحيث لا يجتمعان ويتعاقبان ويكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض لا كالسواد والحمرة فإن الحمرة كأنها لون سالك من البياض إلى السواد فهو بينهما وليس على أقصى البعد منه وربما يكون بين الضدين وسائط كثيرة بعضها أقرب إلى أحد الطرفين من البعض وربما لا يكون بينهما واسطة فإذا الضد يشارك الضد في الموضوع

وكذا الملكية والعدم وهذا غير واجب في السلب والایجاب وربما يكون بينهما مشاركة في الجنس كالأذكورة والأنوثة فانهما لا يتواردان على شخص واحد وربما يغلط فيوضع الجنس ويؤخذ نفي المعنى الذي تحته ويقرن به فصل أو خاصة فيوضع له اسم إثباتي فيظن أنه ضد كما يقال العدد ينقسم إلى زوج وفرد ويظن أنهما متضادان وهو غلط إذ ليس الموضوع واحداً إذ الزوج قط لا يكون فرداً والعدد الموضوع لهذا لا يكون موضوعاً لذلك بل بينهما تقابل النفي والاثبات فإن معنى الزوج أنه ينقسم بمتساويين ومعنى الفرد أنه لا ينقسم بمتساويين * وقولنا لا ينقسم نفي محض ولكن وضع له اسم الفرد بازاء الزوج فيظن أنه مقابل كالضد * فإن قيل وهل يجوز أن يكون للشيء الواحد أكثر من ضد واحد * قيل مهما كان الضد عبارة عن المتعاقبين على موضوع واحد بشرط أن يكون بينهما غاية الخلاف فيلزم على هذا الاصطلاح أن لا يكون الضد إلا واحداً لأن الذي في أقصى رتب البعد يكون واحداً لا محالة .

(قسمة رابعة) : الموجود ينقسم إلى ماهو متقدم وإلى ماهو متأخر * والتقدم والتأخر أيضاً من الأعراض الذاتية للوجود ويقال للتقدم أنه قبل وللتأخر إنه بعد * ويقال إن الله تعالى قبل العالم والقبلية تطلق على خمسة أوجه إذ المتقدم ينقسم إلى خمسة أقسام .

(الأول) : وهو الأظهر المتقدم بالزمان وكان اسم قبل له

حقيق في اللغة .

(والثاني): المتقدم بالمرتبة إما بالوضع كقولك بغداد قبل الكوفة إذا قصدت مكة من خراسان وهذا الصف قبل هذا الصف بمعنى أنه أقرب إلى الغاية المنسوبة إليه من القبلة أو غيرها * وإما بالطبع كقولنا الحيوانية قبل الانسانية والجسمية قبل الحيوانية إذا ابتدأنا من جهة الأعم * وخاصة هذا أنه ينقلب إذا أخذت من جانب الآخر فإن أخذت الاعتبار من جانب الأخص أو لا صارت الحيوانية قبل الجسمية وإن أخذت الاعتبار من مكة صارت الكوفة قبل بغداد .

(والثالث) : المتقدم بالشرف كقولنا أبو بكر ثم عمرو وإن أبا بكر قبل سائر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم بالشرف والفضل .

(والرابع) : المتقدم بالطبع وهو الذي لا يرتفع بارتفاع المتقدم عليه ويرتفع المتقدم عليه بارتفاعه فانك تقول الواحد قبل الاثنين فانه لو قدر عدم الواحد في العالم يلزم عدم الاثنين إذ كل اثنين فهو واحد وواحد وإن قدر عدم الاثنين لم يلزم عدم الواحد وقولك الواحد قبل الاثنين لا نغني به تقدما زمانيا بل يجوز أن يكون مع الاثنين وتعقل قبليته مع ذلك .

(والخامس): المتقدم بالذات وهو الذي وجوده مع غيره ولكن وجود ذلك الغير به وليس وجوده بذلك الغير وذلك كتقدم العلة على المعلول وكتقدم حركة اليد على حركة الخاتم فانه يستحسن أن يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يستحسن أن يقال تحرك الخاتم

فتحركت اليد والفاء للتعقيب * ومعلوم أنهما معا في الزمان ولكن هذه القبيلة بالعلية والایجاب .

(قسمة خامسة): الموجود ينقسم إلى سبب ومسبب أى معلول وعلة وكل شيء له وجود في نفسه لا عن وجود شيء آخر معلوم وذلك المعلوم لا وجود له إلا بالشيء فانما يسمى ذلك الشيء علة ذلك المعلوم وذلك الشيء المعلوم معلول ذلك الشيء وكل ماهو حاصل من أجزاء فلا يكون وجود الجزء بسبب وجود الجملة بل وجود الجملة بسبب وجود الأجزاء واجتماعها .

(فالسكنجيين) : ليس علة السكر بل السكر علة السكنجيين إذ به يحصل السكنجيين وهذا فيما يتقدم فيه الجزء على الجملة بالزمان ظاهر فان كانا لا يفترقان في الزمان كاليد بالإضافة إلى الانسان فهو أيضاً كذلك فاذا كل ماهو جزء الجملة فهو علة الجملة فالعلة تنقسم إلى ما يكون جزءاً من ذات المعلول وإلى ما يكون خارجاً * والذي هو جزء من المعلول ينقسم إلى ما لا يلزم بوجوده وجود المعلول كالخشب للكرسى وإلى ما يلزم عند تقدير وجوده ذات المعلول كصورة الكرسى فانها إذا فرضت موجودة كان الكرسى لا محالة موجوداً لا كالخشب مع أن الكرسى جملة لا يتقوم وجودها إلا باجتماع الصورة والخشب * فما نسبته إلى المعلول نسبة الخشب إلى الكرسى يسمى علة عنصرية * وما نسبته نسبة الصورة يسمى علة صورية * وأما الخارج فينقسم إلى ما منه الشيء كالنجار للكرسى ويسمى علة فاعلية وكذا الأب

للأبن والنار للحرارة * وإلى ما لأجله الشيء وليس منه ويسمى علة
تامة وغائية وهو كالاستكنان للبيت والصلوح للجلوس للكرسى *
ومن خاصية العلة الغائية أن سائر العلل بها تصير علة فانه مالم يتمثل
صورة الكرسي المستعد للجلوس والحاجة إلى الجلوس في نفس
النجار لا يصير هو فاعلا ولا يصير الخشب عنصر الكرسي ولا يحل
فيه الصورة فالغائية حيث وجدت في جملة العلل هي علة العلل *
والعلة الفاعلية إما أن تفعل بالطبع كالنار تحرق والشمس تنور وإما
أن يكون فعلها بالارادة كالإنسان يمشى وكل فاعل له في الفعل غرض
فيجب أن لا يكون وجود ذلك الغرض وعدمه له بمثابة واحدة إذ
الغرض عبارة عما يجعل وجود الفعل أولى بالفاعل من عدمه فان لم
يكن كذلك لم يسم غرضاً فان ما كان وجوده وعدمه بمثابة واحدة
في حق الفاعل لم يكن اختيار وجوده على عدمه لفائدة وغرض وكل
ما هو كذلك فلا يكون غرضاً * ويبقى السؤال في أنه لم اختار
الوجود على العدم ولا ينقطع إلا بذكر الغرض ولا يغرض إلا
ما يجعل وجود الفعل في حق الفاعل أولى من العدم فان لم يكن أولى
ساوى الوجود والعدم فيستحيل الميل إلى أحدهما وكل ماله غرض
فهو ناقص لأن حصول ذلك الغرض هو خير له من لا حصوله فاذا
له شيء في نفسه من الخيرات مفقود ويحصل له بالفعل فيكمل
بحصوله فلا يكون كاملاً بنفسه دون ذلك * وقول القائل إنه يفعل
لا لفائدة يرجع اليه بل إلى غيره غلط إذ يقال حصول الفائدة لغيره

هل هو في حقه أولى من لا حصوله فان كانت إفادته أولى وأليق به
فقد استفاد في نفسه بافادة غيره ما هو أولى به وأليق فكان منفكاً
عنه قبله فكان ناقصاً وإن لم يكن له في الافادة فائدة رجع السؤال بأنه
لم أفاد رجوعاً لا محيص عنه فاذا كل فاعل له غرض والغرض مكمل
له ومزيل نقصاً كان فيه بالكمال الحاصل بحصوله فان كان في الامكان
ذات يلزم منه المعلول لذاته من حيث إن ذاته ذات يفيض منه وجود
غيره لا محالة من غير غرض فهذه العلة الفاعلية أعلى وأجل من الفاعلية
بغرض واختيار وكل مالم يكن فاعلاً فصار فاعلاً فلا بد وأن يكون
لطريان أمر وتجده من شرط أو طبع أو إرادة أو غرض أو قدرة
أو حال أية حال شئت وإلا فان كان أحوال الفاعل كما كان ولم يتجدد
أمر لا في ذاته ولا خارجاً من ذاته إلى الآن لم يكن وجود الفعل منه
أولى به من العدم بل كان العدم هو المستمر والأحوال كما كانت فيلزم
أن يستمر العدم فان كان العدم قبل هذا مستمراً لأنه لم يكن مرجح
للوجود عليه والآن فقد وجد فينبغي أن يكون سببه هو حصول
المرجح وإن كان لم يتجدد مرجح وانتفى المرجح كما كان استمر العدم
بالضرورة كما كان * وسيأتي زيادة شرح لهذا *

وبما لا بد من ذكره أن العلة تنقسم إلى علة بالذات وإلى علة
بالعرض وتسمية العلة بالعرض علة مجاز محض وهو الذي لم يحصل
المعلول به بل بغيره ولكن ذلك الغير لم يتهياً له لإيجاب المعلول إلا عنه
كما أن رافع العباد من تحت السقف يسمى هادماً للسقف وهو مجاز

لأن علة سقوط السقف كونه ثقيلًا إلا أنه كان ممنوعًا عن فعله بالعماد فرافع العماد ممكنه من الفعل ففعل فعله وكما يقال .

(السقمونيا) : يريد بمعنى أنه يزيل الصفراء المانعة للطبيعة من التبريد فيكون المبرد هو الطبع ولكن بعد زوال المانع ويكون السقمونيا علة إزالة الصفراء لآلة للبرودة الحاصلة بعد زوالها بالطبيعة (قسمة سادسة) : الموجود ينقسم إلى متناه وغير متناه . وغير المنته يقال على أربعة أوجه .

(اثنان) : منها محالان لا يوجدان .

(واثنان) : منها دل القياس على وجودهما .

(أحدها) : أن يقال حركة الفلك لا نهاية لها أى لا أول لها وهذا قد دل عليه القياس .

(وثانيها) : أن يقال النفوس الانسانية المفارقة للأبدان أيضاً لا نهاية لها وهذا أيضاً لازم بالضرورة على نفي النهاية عن الزمان وحركة الفلك أعنى نفي الأولية .

(وثالثها) : أن يقال الأجسام لا نهاية لها أو الأبعاد لا نهاية لها من فوق ومن تحت وهذا محال .

(ورابعها) : أن يقال العلل لا نهاية لها حتى يكون للشيء علة ولعلته علة ثم لا يتنهي الى علة أولى لا علة لها وهذا أيضاً محال . والضبط فيه أن كل عدد فرضت آحاده موجودة معاً وله ترتب بالطبع وتقدم وتأخر فوجود ما لا نهاية له منه محال لأن الترتيب بين العلة

والمعلول ضروري طبعي إن رفع بطل كونه علة وكذلك الأجسام والأبعاد فانها أيضاً مترتبة أى بعضها قبل البعض بالضرورة إذا ابتداء من جانب إلا أنه يترتب بالوضع لا بالطبع كما سبق الفرق بينهما في أقسام التقدم والتأخر . وأما ما وجد فيه أحد المعنيين دون الآخر فنفي النهاية عنه لا يستحيل كحركة الفلك فان لها ترتباً وتعاقباً ولكن لا وجود لجميع أجزائها في حالة واحدة . فان قيل حركة الفلك لا نهاية لها لم يعن بها نفي النهاية عن حركات هي موجودة بل فانية معدومة وكذلك النفوس البشرية المفارقة للأبدان بالموت يجوز نفي النهاية عن أعدادها وإن كانت موجودة معاً إذ ليس فيها ترتب بالطبع بحيث لو قدر ارتفاعه بطل كونها نفوساً إذ ليس بعضها علة للبعض ولكنها موجودة معاً من غير تقدم وتأخر في الوضع والطبع وإنما يتخيل التقدم والتأخر في زمان حدوثها أما ذواتها من حيث إنها ذوات ونفوس لا ترتب فيها البتة بل هي متساوية في الوجود بخلاف الأبعاد والأجسام والعلة والمعلول فأما إمكان نفوس لا نهاية لها وحركة لا أول لها فسيأتى ما ذكر في أدلتها .

(وأما استحالة نفي النهاية) : عن الأجسام والأبعاد وما له ترتب بالوضع أو الطبع فذكره الآن .

(أما استحالة نفي النهاية) : عن الأبعاد فتعرف بدليلين .

(أحدهما) : إنا لو فرضنا خط .

(زد) بلا نهاية في جهة .

(ز د) کان

(زب) متاہیا وإن کان من

(د) الى

(ب) غير متناه فان أطبقنا بالوهم

(دب) علی

(ز ب) فاما أن يمتدا معا في جهة

(ب) بلا تفاوت وهو محال إذ يكون الأقل مساويا للأكثر فان

(دب) اقل من

(زب) وإن قصر

(د ب) عن

(ز ب) وانقطع دونه وبقی

(زب) مستمر ا فقد تناهی

(دَب) في منقطعه من جهة

(ب) و

(ز ب) ليس يزيد عليه إلا بمقدار

(ز ب) ليس يزيد عليه إلا بمقدار

حاصلة في الوجود من حيث هي جملة موجودة معا فلا تخلو تلك الجملة من حيث هي جملة إما أن تكون ممكنة معلولة أو واجبة وباطل أن تكون واجبة لأن الجملة حصلت بأحد معلولة * والحاصل بالمعلول لا يكون واجبا فلا بد وأن يكون معلولا فيفتقر إلى علة خارجة عن تلك الجملة فان كل ما هو من تلك الآحاد فقد أخذناه في الجملة وثبت الحكم على الجملة المستوعبة للآحاد بأنها معلولة فافتقرت إلى علة خارجة ليست بمعلولة فيكون طرفا لا محالة ويصير متاهيا فهذا هو القول في المتاهي وغير المتاهي .

(قسمة سابعة) : الموجود ينقسم إلى ما هو بالقوة وإلى ما هو بالفعل ولفظ القوة والفعل يطلق على وجوه مختلفة للاسماجة بنا إلى بعضها * أما القوة فتقسم إلى قوة الفعل وإلى قوة الانفعال * أما قوة الفعل فهي عبارة عن المعنى الذي به يتأى الفاعل لكونه فاعلا كالحرارة للنار في فعل التسخين * وأما قوة الانفعال فمعنى به المعنى الذي به يستعد القابل للانفعال كاللين والزوجة في الشعم لقبول الانتقاش والتشكلات وتقابل القوة الفعل على وجه آخر فان كل موجود حاصل بالحقيقة يقال إنه بالفعل وليس المراد به ما قدما من الفعل فانه يقال إن ذات المبدأ الأول بالفعل من كل وجه وليس فيه شيء بالقوة والفعل بالمعنى الأول في حقه محال ولكن معناه الموجود المحصل والقوة التي تقابل هذا الفعل هي عبارة عن إمكان وجود الشيء قبل وجوده فما دام غير موجود فيقال إنه بالقوة .

وربما يتساح فيقال هو موجود بالقوة وتسميته موجودا مجاز كما يقال الخمر مسكر والاسكار في الخمر وهي في الدن موجود بالقوة وهو مجاز فانه ليس بمسكر ولكن لكون الاسكار يمكن الحصول منه سمي بالقوة وكما يقال في الجسم الواحد إنه منقسم أى الانقسام فيه بالقوة وإلا فلا انقسام فيه بالحقيقة قبل فعل التقسيم وإيجاده بقطع الجسم والتفريق بين أجزائه * وتنم هذه القسمة بذكر حكيم .

(الأول) : حكم هذه القوة الأخيرة التي ترجع إلى إمكان الوجود إنها تستدعى محلا ومادة تكون فيه ويلزم منه إن كل حادث فتسبقه مادة فلا يمكن أن تكون المادة الأولى حادثة بل قديمة لأن كل حادث فهو قبل الحدوث بالقوة أى هو قبل الحدوث يمكن الحدوث فامكان الحدوث سابق على الحدوث فلا يخلو هذا الامكان إما أن يكون شيئا حاصلا أو عبارة عن لا شيء فان كان عبارة عن لا شيء فليس لهذا الحادث إذا إمكان فاذا لا يمكن أن يكون فاذا هو ممتنع أن يكون ولو كان ممتنعا أن يكون لم يكن قط وهذا محال * فاذا ثبت أن الامكان أمر حاصل قضى العقل به فلا يخلو إما أن يكون قائما بنفسه جوهرأ وإما أن يكون مستديما لموضوع وباطل أن يقال الامكان جوهر قائم بنفسه لأنه وصف مضاف إلى ما هو إمكانه لا يعقل قيامه بنفسه فوجب لا محالة أن يكون له موضوع فيرجع حاصل الامكان إلى وصف المحل بقبول التغير كما يقال هذا الصبي يمكن له أن يتعلم فيكون العلم ممكنا لهذا الصبي * وهذه النطقة يمكن

فيها أن تصير إنسانا فيكون إمكان وجود الانسانية وصفا في النطفة وهذا الهواء يمكن أن يصير ماء فأما إذا فرض حادث من غير أن تسبقه مادة فلا يكون لقولك ان الحادث يمكن الحدوث قبل الحدوث معنى لأن الامكان وصف يستدعي موجوداً يقوم به والشئ قبل وجوده لا يكون محلاً لوصف فامكان كل حادث في مادته وقوة حدوثه في محله وهو المعنى بقولنا إنه موجود بالقوة كما تقول العلم موجود في الصبي بالقوة والنخل موجود في النواة بالقوة * والقوة قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة فالنطفة إنسان بالقوة القريبة والتراب إنسان بالقوة البعيدة إذ لا يصير إنساناً إلا بعد أن يتردد في أطوار كثيرة .

(الحكم الثاني) : قوة الفعل تنقسم إلى قسمين .

(الأولى) : ما هو على الفعل لاعلى نقيضه كقوة النار على الاحراق لاعلى عدم الاحراق .

(والثانية) : ما هو على الفعل وتركه كقوة الانسان على الحركة والسكون * والأولى تسمى قوة طبيعية * والثانية قوة إرادية وهذه القوة الثانية مهما انضافت اليها الارادة التامة ولم يكن ثم مانع كان حصول الفعل منها لازماً بالطبع كما يلزم من القوة الأولى فان القدرة إذا حصلت وتمت الارادة انفكت عن التميل والتردد بل صارت جازمة ثم لم يحصل الفعل فلا يكون ذلك إلا لمانع ومهما التقت القوة الفعلية بالقوة الانفعالية وكل واحد من القوتين تامة كان الانفعال

حاصلاً بالضرورة * وبالجملة فكل علة فانما يلزم معلولها على سبيل الوجوب ومالم يجب وجود المعلول عن علته لا يوجد فانه ما دام يمكننا أن لا يحصل لعدم حصول جميع شروط العلة فلا يحصل فاذا تمت شروط العلة تعين حصول المعلول واستحال أن لا يحصل لأن الموجب إذا حضر ولم يحضر الموجب وتأخر فلا يكون ذلك إلا لقصور في طبعه إن كان بالطبع أو في إرادته إن كان بالارادة أو لعدم ذاته إن كان فعله لذاته ومادام يجوز أن لا يحصل منه الموجب فهو ليس علة بالفعل بل بالقوة ولا بد من أمر جديد يخرج به عن القوة إلى الفعل فاذا حضر ذلك الأمر صار الخروج إلى الفعل واجباً .

(قسمة ثامنة) : الموجود ينقسم إلى واجب وإلى ممكن ونعني به أن كل موجود فاما أن يتعلق وجوده بغير ذاته بحيث لو قدر عدم ذلك لغيره لانعدم ذاته كما أن الكرسي يتعلق وجوده بالخشب والتجار وحاجة الجلوس والصورة فلو قدر عدم واحد من هذه الأربع لزم بالضرورة عدم الكرسي * وإما أن لا يتعلق ذاته بغيره البتة بل لو قدر عدم كل غير له لم يلزم عدمه بل ذاته كاف لذاته * وقد اصطلح على تسمية الأول يمكننا وعلى تسمية الثاني واجبا فنقول كل ما وجوده من ذاته لا من غيره فهو واجب وما ليس له وجود بذاته فاما أن يكون ممتنعاً بنفسه فيستحيل وجوده أبداً وإما أن يكون ممكناً في ذاته فالواجب هو الضروري الوجود والمحال هو الضروري العدم والممكن هو الذات التي لا يلزم ضرورة في وجودها ولا عدمها

ولكن كل ممكن في ذاته إن كان له وجود فوجوده بغيره لاحالة إذ لو كان بذاته لكان واجباً لا ممكناً وله مع ذلك الغير ثلاثة اعتبارات .
 (أحدها) : أن يعتبر وجود ذلك الغير الذي هو علة فيكون واجباً إذ ظهر من قبل أن وجود المعلول واجب عند وجود العلة .
 (وثانيها) : إن اعتبر عدم العلة فهو ممتنع لأنه لو وجد لكان موجوداً بذاته لا بعلة فيكون واجباً وإن لم يلتفت إلى اعتبار علته وجوداً وعدمياً بل التفت إلى مجرد ذاته فله من ذاته .
 (الامر الثالث) : وهو الامكان وهذا كما أن علة وجود الأربعة وجود اثنين واثنين فإن اعتبر عدم اثنين واثنين استحال وجود الأربعة في العالم وإن اعتبر وجودهما كانت الأربعة واجبة الوجود وإن لم يلتفت إلى الاثنين ولكن التفت إلى ذات الأربع وجد ممكناً في ذاته أي لا ضرورة لوجوده ولا ضرورة لعدمه فإذا كل ممكن وجوده في ذاته إنما يحصل وجوده بعلمته وما دام ممكن الحصول بعلمته فلا يحصل فإذا صار واجب الوجود بعلمته حاصل لأنه ما دام ممكناً استمر العدم فلا بد وأن يزول الامكان وهذا الامكان الذي يزول ليس هو الامكان الذي هو له في ذاته لأن ذلك ليس لعلة حتى يزول بل ينبغي أن يزول الامكان من علته ويتبدل بالوجوب وذلك بأن يحضر جميع الشرائط وتصير العلة كما ينبغي أن يكون حتى يصير علة ولا بد الآن من معرفة أصل مهم في الممكن يبنى عليه قاعدة كبيرة وهو إن العالم إن كان قديماً هل يمكن

أن يكون فعلاً لله تعالى أم لا وقد علم أن كل ممكن فأنما يكون وجوده بغيره وذلك الغير فاعل له وكون الشيء فاعلاً له يفهم منه أمران .
 (أحدهما) : أن يحدثه بأن يخرج من العدم إلى الوجود كما يبنى الإنسان يتألم يكن وهذا جلي مشهور . والآخر أن يكون وجود الشيء به كما أن وجود النور بالشمس فتسمى الشمس فاعلة للنور بالطبع . والذين اعتقدوا أن لا معنى للفعل إلا الاحداث ربما ظنوا أنه إذا حصل الحادث استغنى عن المحدث حتى لو عدم لم ينعدم الحادث وربما تجاسر بعضهم على أن يقول لو قدر عدم البارئ تعالى عما يقول الظالمون لم يلزم منه عدم العالم بعد وجوده ويستدل على هذا بمثال وحجة .

(أما المثال) : فهو أن البناء بعد بناء البيت لا يضر موته البيت ولا ينعدم البيت بعده .

(وأما الحجة) : فهو أن المعدوم هو المحتاج إلى موجد . أما الموجود فلا يحتاج إلى موجد . أما المثال فهو باطل لأن البناء ليس سبب وجود البيت إلا مجازاً وإنما هو سبب حركة أجزاء البيت بعضها إلى بعض وتلك الحركات معلول حركاته وينقطع بانقطاع حركاته فالآن بقاء شكل البيت معناه إن الجذع وقف في الموضع الذي وضع فهو لأنه ثقل يطلب أسفل وما تحته كثيف يمنعه فالعلة ثقله وكثافته ماتحته فلو انعدمت الكثافة بطل شكل البيت . والحائط المبنى من الطين بقى شكله لما في الطين من اليوسة فهي التي يتمسك

شكلها فلو بناء من مائع في قالب لكان يبطل شكل الحائط مهما رفع القالب لعدم اليوسة فاذا البناء ليس فاعل البيت وكذا الالب ليس فاعلا للابن بل هو سبب حركة الجماع وتلك الحركة سبب حركة المنى إلى الرحم * ثم حدوث صورة الانسان في المنى سببه معان في ذات المنى موجودة مع الصورة وسبب النفس سبب موجود دائم الوجود فلا معنى للاعتراض بهذا المثال فأما الحجة وهو أن الموجود لا يحتاج إلى موجد فهو صحيح ولكن يحتاج إلى مديم لوجوده * ويبانه إن الفعل الحادث له صفتان .

(إحداهما) : إنه الآن موجود .

(والآخرى) : إنه كان قبل هذا معدوما وكذا الفاعل له صفتان .

(إحداهما) : إن الوجود الآن أعني وجود الحادث منه .

(والآخرى) : إنه قبله لم يكن منه فليُنظر فإن تعلق الفعل بالفاعل

لا يخلو إما أن يكون من جهة وجوده أو من جهة عدمه السابق أو من كليهما وباطل أن يكون من جهة عدمه لأن العديم السابق لا تعلق له بالفاعل ولا تأثير للفاعل فيه وباطل أن يكون من كليهما لأنه إذا بطل تعلق العدم بالفاعل فقد بطل أنه من كليهما فلا بد من تعلق الفعل ولم يبق إلا وجوده فالمتعلق بالفاعل وجود الفعل لا عدمه * فان قيل أنه متعلق به من حيث أنه موجود مسبوق بعدم فمعنى ذلك إن وجوده بعد عدمه ولا تأثير للفاعل في كونه وجوداً بعد عدم إذ هذا الوجود لا يمكن أن يكون إلا وجوداً بعد عدم فهو بعد

العدم لذاته ولو أراد الفاعل أن يفعله وجوداً لا يكون بعد عدم لم يمكن فكونه بعد العدم ليس بجعل جاعل وإنما تأثير الجاعل في وجوده * نعم يقدر الفاعل على أن لا يفعل ولا يوجد فاما أن يوجد لا بعد العدم فهذا محال فاذا افتقار الحادث إلى الفاعل من جهة وجوده فقط فانه يمكن من هذه الجهة فقط فأما كونه موجوداً بعد العدم فهو واجب لا يمكن فلا حاجة فيه إلى الفاعل ومهما كان تعلقه به من حيث الوجود فإدام موجوداً لا يستغنى عن الفاعل بل يكون متعلقاً به أى وجوده به في الأحوال كلها كما أن وجود النور بالشمس في الأحوال كلها .

(واما الفاعل) : فله صفتان أيضاً كما ذكرنا فكون الفاعل علة

لا يخلو إما أن يكون من حيث أن لغيره وجوداً به أو من حيث لم يكن وجوده به ثم حصل به * والحق أنه علة من حيث أن لغيره وجوداً به لا من حيث إنه لم يكن ثم كان فانه إنما لم يكن الوجود منه من قبل لأنه لم يكن علة فذلك في حكم عدم كونه علة لا في حكم كونه علة وفاعلا كما إن الانسان إذا لم يرد أن يكون الشيء الذي لا يكون إلا بالارادة ثم أراد فاذا حصل المراد كان فاعلا من حيث إن المراد حاصل والارادة حاصلة لا من حيث إن الارادة صارت حاصلة بعد العدم فاذا وجود الشيء أمر وصيرورته موجوداً أمر آخر وكون الشيء علة وفاعلا أمر وصيرورته علة وفاعلا أمر آخر

فصيرورته موجودا بعد إن لم يكن في مقابلة صيرورته علة وفاعلا بعد إن لم يكن وكونه موجودا في مقابلة كونه فاعلا فان من فهم من الفعل أن يصير الشيء موجودا بعد إن لم يكن فليفهم من الفاعل أن يصير علة بعد إن لم يكن فيتغير إلى العلية حتى يتغير عدم المعلول إلى الوجود وإن فهم من الفعل أن يكون موجودا بالفاعل فليفهم من الفاعل أن يكون علة للوجود لا لصيرورته موجودا وما هو علة وجود أمر زائد على ذاته فهو فاعل فان كان علة على الدوام فهو فاعل على الدوام وإن كان علة في وقت فهو فاعل في وقت وإن صار فاعلا صار علة وإن كان على الدوام علة كان على الدوام فاعلا نعم العوام لا يفهمون الفرق بين كون الشيء فاعلا وبين صيرورته فاعلا فمن هذا يتخيلون ما يتخيلون ويلزم على هذا أن يكون المعلول في دوامه وفي جميع أحواله قائما بالعلة لا يستغنى عنها فلو انعدمت العلة والفاعل انعدم المعلول والفعل وإن كان قديما كان الفعل قديما لأن تعلقه به من حيث وجوده فقط لا من حيث حدوثه الذي هو عبارة عن وجود بعد عدم كما سبق.



﴿ المقالة الثانية في ذات واجب الوجود ولوازمه ﴾

قد ذكرنا أن الموجود إما أن يتعلق وجوده بغيره بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه أو لا يتعلق فان تعلق سميناه ممكنا وإن لم يتعلق سميناه واجبا بذاته فيلزم من هذا في ذات واجب الوجود اثني عشر أمرا.

(الأول) : أنه لا يكون عرضا لأنه يتعلق بالجسم ويلزم عدمه بعدم الجسم ونحن عبرنا بواجب الوجود عما لا علاقة له مع غيره البتة فالعرض ممكن وكل ممكن موجود بغيره وذلك الغير علة فيكون معلولا لا محالة.

(الثاني) : أنه لا يكون جسما الوجهين.

(أحدهما) : أن كل جسم ينقسم بالكمية إلى أجزاء فتكون الجملة متعلقة بالأجزاء فلو قدر عدم الأجزاء لزم عدمه كالإنسان الذي يلزم عدمه بتقدير عدم أجزائه * وقد ذكرنا أن كل جملة فهي معللة بالأجزاء فلهذا لا يجوز أن يكون واجب الوجود مركبا من أجزاء فانه إذا قيل لنا لم كان الخبر موجودا * قلنا لأنه كان الماء والعفص والزاج والاجتماع فحصل من المجموع الخبر فهذه الأجزاء علة الجملة وهكذا أجزاء كل مركب علة للمركب.

(والآخر) : إن الجسم قد ثبت أنه مركب من الصورة والهيولى فلو قدر عدم الهيولى انعدم الجسم ولو قدر عدم الصورة انعدم

ونحن عبرناه بواجب الوجود ونعني بالواجب مالا يلزم عدمه بعدم غير ذاته وإنما يلزم عدمه إذا قدر عدم ذاته فقط .

(الثالث) : إن واجب الوجود لا يكون مثل الصورة لأنها متعلقة بالهيولى ولو قدر عدم الهيولى التي معها لزم عدمها ولا يكون أيضاً مثل الهيولى التي هي محل الصورة التي لا توجد إلا معها لأن الهيولى توجد بالفعل مع الصورة ويلزم من عدم الصورة عدم الهيولى فلها تعلق بالغير .

(الرابع) : هو أنه لا يكون وجوده غير ماهيته بل ينبغي أن يتحد إنيته وماهيته إذ قد سبق أن الماهية غير الانية وأن الوجود الذي هو الانية عبارة عن عارض للماهية وأن كل عارض فاعول لأنه لو كان موجوداً بذاته لما كان عارضاً لغيره وإذا ما كان عارضاً لغيره فله تعلق بغيره إذ لا يكون إلا معه * وعلة الوجود لا تخلو إما أن تكون هي الماهية أو غيرها فإن كانت غيرها فيكون الوجود عارضاً معلولاً ولا يكون واجب الوجود وباطل أن تكون الماهية بنفسها سبباً لوجود نفسها لأن العدم لا يكون سبباً للوجود والماهية لا وجود لها قبل هذا الوجود فكيف يكون سبباً له ولو كان لها وجود قبل هذا الوجود لكانت مستغنية عن وجود ثان ثم كان هذا السؤال لازماً في ذلك الوجود فإنه عرضي فيها فمن أين عرض له ولزم تثبت أن واجب الوجود أنيته ماهيته وكان وجوب الوجود له كالماهية لغيره ومن هذا يظهر أن واجب الوجود لا يشبه غيره البتة فإن كل

ما عداه ممكن وكل ما هو ممكن فوجوده غير ماهيته ووجوده من واجب الوجود كما سيأتي .

(الخامس) : أنه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير به على معنى كون كل واحد منهما علة الآخر فإن هذا في غير واجب الوجود محال وهو أن يكون .

(ب) علة .

(ج) و .

(ج) علة .

(ب) لأن .

(ب) من حيث أنه علة فهو قبل .

(ج) و .

(ج) من حيث أنه علة فهو قبل .

(ب) فيكون قبل ما هو قبله وهو محال ويكون كل واحد منهما قبل صاحبه من حيث أنه علة وبعده من حيث أنه معلول وذلك ظاهر البطلان .

(السادس) : هو أنه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير به لا بمعنى العلية ولكن على سبيل التضاييف كما بين الأخوين فانا نقول إن لم يلزم عدمه لعدم ذلك الغير فلا علاقة له مع ذلك الغير ونحن نجوز أن يكون لغير واجب الوجود علاقة بواجب الوجود فإن المعلول يتعلق بالعلة والعلة لا تتعلق بالمعلول وإن كان يلزم عدمه

بعدم ذلك الغير فهو ممكن لا واجب فان كل ما يتعلق بغيره فهو ممكن لأنه لا يتخلو إما أن يكنى في وجوده ذلك الغير فيكون ذلك الغير وحده علة وهو معلوله * وإما أن يحتاج مع ذلك الغير إلى شيء آخر فيكون هو معلول الجميع وكل ذلك يناقض وجوب الوجود.

(السابع): هو أنه لا يجوز أن يكون شيان كل واحد منهما واجب الوجود حتى يكون للواجب ند ويكون كل واحد مستقلاً بنفسه لا يتعلق بالآخر لأنه لا يتخلو إما أن يتشابهها من كل وجه أو يختلفا فان تشابهها من كل وجه بطل التعدد ولم تعقل الاثنية كما ذكرنا من استحالة سوادين في محل واحد في حالة واحدة ببيان أن الكل لا يصير حاصلًا إلا بفصل أو عارض يختص به لا محالة وإن كانا مختلفين بفصل أو عارض فهو محال أيضاً إذ قد سبق أن الفصل والعارض لا مدخل لهما في حقيقة ذات الكل وأن لا مدخل للانسانية في كون الحيوانية حيوانية وإنما يدخل في كونه موجوداً وذلك فيما يكون الوجود عارضاً على الماهية وغيرها فاما ما إنيته وماهيته واحدة والفصل لم يكن داخلاً في ماهيته لم يكن داخلاً في إنيته فيكون دون ذلك الفصل واجب الوجود فيكون الفصل والعارض لغواً وإن كان لا يكون واجب الوجود دون ذلك الفصل فقد صار الفصل داخلاً في حقيقة المعنى أغنى معنى وجوب الوجود وقد سبق أن ذلك محال وإنه إنما يدخل في وجود الماهية والحقيقة إذا كانت الماهية غير الوجود.

(الثامن): أنه لا يجوز أن يكون له صفة زائدة على الذات لأنه

إن كان يقوم وجوده بتلك الصفة حتى يبطل وجوده بتقدير عدمها فقد تعلق بها وصار مركباً من أجزاء لا تلتم ذاته إلا بمجموعها وكل مركب من أشياء معلول كما سبق وإن كان لا يلزم عدمه من تقدير عدم تلك الصفة فهي عرضية فيه كالعلم في الإنسان مثلاً وذلك محال لأن كل عرضي فاعل كما سبق وعلة إن كان ذات واجب الوجود كان الذات فاعلاً وقابلاً وكان كونه فاعلاً غير كونه قابلاً لأنه يقبل لا من حيث يفعل ويفعل لا من حيث يقبل فيكون فيه كثرة بوجه ما * وقد بينا أن الكثرة في ذات واجب الوجود محال لأنه يوجب تعليل الجملة بالآحاد فهو واحد من كل وجه على أنه سنين في الطبيعيات أن الجسم لا يتحرك بنفسه ويستحيل أن يكون الشيء محركاً ومتحركاً من وجه واحد وأن الفاعل لا يكون قابلاً بل يكون الجسم قابلاً والفاعل من خارج كتحريكه إلى فوق أو يكون القابل هو الهوى والفاعل هو الصورة كحركته إلى أسفل فيتصور إذا اجتماع الفعل والقبول في الجسم وما يجري مجراه مما يتركب من شيء هو كالصورة بها يفعل شيء هو كالمادة بها يقبل * وقد بينا أن واجب الوجود لا يكون كذلك وباطل أن يكون ذلك العارض من غيره إذ يصير ذا علاقة مع الغير فان وجوده على تلك الصفة يتعلق بوجود ذلك الغير ووجوده خالياً عن تلك الصفة يتعلق بعدم ذلك الغير وهو إما أن يكون متصفاً بها أو خالياً ويكون في كلتا حالتيه متعلقاً والمتعلق وجوده بعدم غيره معلول كما أن المتعلق

وجوده بوجود غيره معلول لأنه لا يستغنى ذاته عن ذلك الغير حتى لو قدر تبدله بالوجود لبطل ذاته فيكون ذاته متعلقاً بالغير وواجب الوجود لا علاقة له مع الغير البتة بل ذاته كاف في ذاته فهو الذي أردناه بواجب الوجود.

(التاسع) : أن واجب الوجود يستحيل أن يتغير لأن التغير عبارة عن حدوث صفة فيه لم تكن وكل حادث فيفتقر إلى سبب ويستحيل أن يكون غيره لما سبق وأن يكون ذاته لأن كل صفة يلزم من الذات يكون مع الذات لا يتأخر عنه وقد ذكرنا أن الفاعل لا يكون قابلاً فلا يفعل الشيء شيئاً في ذاته البتة.

(العاشر) : أن واجب الوجود لا يصدر منه إلا شيء واحد بغير واسطة وإنما يصدر منه أشياء كثيرة على ترتيب ووسائط وذلك لأنه ثبت أنه واحد لا كثرة فيه بوجه إذ الكثرة إنما تكون بكثرة الأجزاء التي يستقل أحدها ككثرة الجسم المؤلف أو بكثرة المعنى بأن يقسم الشيء إلى أمرين لا يستقل أحدهما دون الآخر كالصورة والهيولى أو كالوجود والماهية وقد نقينا كل ذلك عنه فلا يبقى إلا الوحدة من كل وجه والواحد لا يصدر منه إلا واحد وإنما يختلف فعل الواحد إما باختلاف المحل أو باختلاف الآلة أو بسبب زائد على ذات الفاعل الواحد وبرهانه أنا إذا عرضنا جسماً على شيء فسخره فعرضناه على آخر فبرده فنعلم ضرورة أن بينهما اختلافاً لأنهما لو كانا متماثلين لهماثل فعلهما فهما استحالة

وجود شيئين مختلفين من ذاتين متماثلين فبأن يستحيل من ذات واحدة أولى لأن الشيء من غيره أبعد منه عن نفسه فإذا كان مماثلة الغير يوجب أن لا يخالف فعله فعله فمماثلته لنفسه أولى بذلك والمماثلة في النفس مجاز ولكن المقصود التفهيم.

(الحادى عشر) : أن واجب الوجود كما لا يقال له عرض لما سبق فلا يقال له جوهر وإن كان قائماً بنفسه ولم يكن في محل كما أن الجوهر كذلك ولكن الجوهر في اصطلاح القوم عبارة عن حقيقة وماهية وجودها لا في موضوع نعتي إذا وجد فوجودها لا في موضوع لا إنه موجود وجوداً بالفعل حاصلًا فانك تحكم ضرباً للثل بأن التمساح جوهر ولا تشك فيه وتشك في أنه هل هو في الحال حاصل في الوجود أم لا وكذا جملة من الجواهر فإذا الجوهر يطلق على حقيقة وماهية إذا عرض لها الوجود عرض لا في الموضوع فيكون عبارة عما يكون ماهيته غير إنيته فما ماهيته وإنيته واحدة لا يسمى جوهرًا بهذا الاصطلاح إلا أن يخترع اصطلاحاً فيجعله عبارة عن وجود لا محل له فلا نمنع إذ ذاك من إطلاقه عليه * فان قيل أليس يقال إن واجب الوجود موجود وغيره موجود والوجود شامل فقد اندرج مع غيره تحت الجنس فلا بد وأن يتفصل عنه بفصل فيكون له حد فيقال له لا لأن الوجود يقع عليه وعلى غيره على سبيل التقدم والتأخر بل قد بينا أنه يقع على الجواهر والأعراض أيضاً كذلك فلا يكون على سبيل التواطؤ وماليس على سبيل التواطؤ

فلا يكون جنساً وإذا لم يكن الوجود جنساً فبأن ينضاف إليه نفي وهو أنه لا في الموضوع لا يصير جنساً لأنه لم ينضم إليه إلا سلب مجرد فالوجود لا في الموضوع الذي له ولغيره من الجواهر ليس على سبيل الجنسية والجوهرية جنس لسائر الجواهر فحصل من هذا إن واجب الوجود لا يقع في شيء من المقولات العشرة إذ لم يقع في مقولة الجوهر فكيف يقع في مقولات الاعراض كيف ووجود سائر المقولات زائد على الماهيات وعرضي فيها وخارج من ماهياتها ووجود واجب الوجود وماهيته واحد فيظهر من هذا إن واجب الوجود لا جنس له ولا فصل له فلا حـد له وظهر إنه لا محل له ولا موضوع فلا ضد له وظهر إنه لا نوع له ولا ند له ولا شريك له وظهر إنه لا سبب له ولا تغير له ولا جزء له بحال.

(الثاني عشر) : إن كل ماسوى واجب الوجود ينبغي أن يكون صادراً عن واجب الوجود على الترتيب وأن يكون وجود كل ما سواه منه * وبرهانه إنه إذا بان إن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً فما عداه لا يكون واجباً فيكون ممكناً فيفتقر إلى واجب الوجود فيكون منه لأن الكل ممكنات ولا يخلو من أربعة أقسام * إما أن يكون بعضها من بعض ويتسلسل إلى غير نهاية وإما أن ينتهي إلى طرف وذلك الطرف علة ولا علة له في نفسه وإما أن ينتهي إلى طرف ولذلك الطرف علة من جملة معلولاته وإما أن ينتهي إلى واجب الوجود ووجه حصر هذه الأقسام هو أنه لا يخلو إما

أن يتسلسل أو يتناهى فإن تنهى إلى طرف فذلك الطرف إما واجب الوجود أو غيره فإن كان غيره فذلك الطرف إما أن يكون له علة أو لا علة له * أما القسم الأول وهو التسلسل إلى غير نهاية فقد أبطناه وأما الثاني وهو أن ينتهي إلى طرف غير واجب الوجود الذي فرضناه وذلك الطرف لا علة له فهذا يؤدي إلى أن يكون واجب الوجود اثنين إذ لا نغني بواجب الوجود إلا ما لا علة له أصلاً وقد أبطنا ذلك * وأما الثالث وهو أن يكون علة ذلك الطرف شيئاً من معلولاته بالدور مثلاً وهو أن يكون.

(أ) علة .

(ب) و .

(ب) علة .

(ج) و .

(ج) علة .

(د) ثم يعود ويكون .

(د) علة .

(أ) فهذا محال لأنه يؤدي إلى أن يكون المعلول علة إذ معلول المعلول معلول فكيف يعود علته وعلته العلة علة فكيف يعود معلولا وقد سبق إبطال ذلك فتعين الرابع وهو أن يرتقي إلى طرف هو واجب الوجود * فإن قيل قد قسمتم الموجود إلى ما يتعلق بغيره وإلى ما لا علاقة له وسميتم ما لا علاقة له واجباً وادعيتم أن الواجب

يجب أن يكون كيت وكيت حتى يكون منقطع العلائق ولكن لم تدلوا على أن في الوجود الحاصل موجوداً بهذه الصفة فما الدليل على إثبات واجب الوجود وهو الموجود الذي وصفه ما ذكرتموه ؟ قيل برهانه أن العالم المحسوس ظاهر الوجود وهو أجسام وأعراض وهي بجملتها إنيتها غير ماهيتها وما كان كذلك فقد أثبتنا أنه ممكن وكيف لا وقوام الأعراض بالأجسام فهي ممكنة وقوام الأجسام بأجزائها وبالصورة والهيولى وقوام الصورة بالهيولى وقوام الهيولى بالصورة إذ لا يستغنى البعض عن البعض وما هو كذلك فقد سبق أنه لا يكون واجبا فانا بينا أنه لا واجب وجود هو صورة ولا هيولى ولا جسم ولا عرض . والسالبة الكلية تنعكس مثل نفسها فشيء من هذا لا يكون واجب الوجود فيكون ممكناً . وقد ذكرنا أن الممكن لا يكون موجوداً بنفسه بل بغيره وهذا معنى كونه محدثاً فالعالم إذاً ممكن الوجود فهو إذاً محدث ومعنى كونه محدثاً أن وجوده من غيره وليس له من ذاته وجود فهو باعتبار ذاته لا وجود له وباعتبار غيره له وجود وما للشيء بذاته قبل ماله بغيره قبلية بالذات والعدم له بالذات والوجود بالغير فقدمه قبل وجوده فهو محدث أزلاً وأبداً لأنه موجود من غيره أزلاً وأبداً وقد سبق أن دوام الشيء لا يتنافى كونه فعلاً وما يوجد منه الشيء دائماً فهو أفضل مما يتعطل مدة لا نهاية لها ثم ينبعث للفعل وإذا ثبت أن الكل ممكن وقد سبق أن كل ممكن يفتقر إلى علة وأن العلل بالضرورة ينبغي أن ترتقى

إلى واجب الوجود ولا بد أن يكون واحداً فخرج منه أن للعالم أولاً واجباً بذاته واحداً من كل وجه وأن وجوده بذاته بل هو حقيقة الوجود المحض في ذاته وهو ينبوع الوجود في حق غيره فوجوده تام وفوق التهام حتى صارت الماهيات كلها موجودة به على ترتيبها وتكون نسبة وجود سائر الأشياء إلى وجوده مثل نسبة ضوء سائر الأجسام إلى ضوء الشمس فان الشمس مضيئة بنفسها من ذاتها لا من مضيء آخر وغيرها يستضيء بها وهي ينبوع الضوء لكل مستضيء أى يفيض الضوء من ذاتها على غيرها من غير أن ينفصل من ذاتها شيء ولكن يكون ضوء ذاتها سبباً لحدوث الضوء في غيرها وهذا المثلال كان يستقيم لو كانت الشمس ضوءاً بذاتها من غير موضوع ولكن ضوءها في جسم هو موضوع ووجود الأول الذى هو ينبوع وجود الكل ليس في موضوع ويفارق من وجه آخر وهو أن الضوء يلزم من ذات الشمس بالطبع المحض من غير أن يكون للشمس علم وخبر بحصوله منها فليس عليها بوجود الضوء منها مبدأ وجود الضوء منها . وسنبين أن علم الأول بوجه النظام المعقول في الكل هو مبدأ النظام وإن النظام الموجود تبع للنظام المعقول المتمثل في ذات الأول .

﴿ المقالة الثالثة في صفات الاول وفيها دعاوى ومقدمة ﴾

(أما المقدمة) : فهو أنه قد سبق أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون في ذاته كثرة بحال ولا بد من وصف واجب الوجود بأوصاف فلا بد أن يفرق بين الأوصاف المؤدية إلى كثرة في الذات وبين مالا يؤدي حتى لا يثبت له إلا مالا يؤدي إلى الكثرة والأوصاف خمسة أصناف يجمعها قولنا للانسان المعين إنه جسم أبيض عالم جواد فقير * فهذه خمس صفات .

(أما الأول) : وهو أنه جسم فهو ذاتي يدخل في الماهيات وهو جنس ومثل هذا لا يجوز أن يثبت في ذات واجب الوجود لما سبقه من أنه لا جنس له ولا فصل له .

(الثاني) : الأبيض وهو وصف عرضي للانسان ومثله أيضاً لا يجوز إثباته لو اوجب الوجود .

(الثالث) : العالم فان العلم للانسان عرضي وله تعلق بالغير وهو المعلوم والبياض عرض غير متعلق بالغير فهذا هو الفارق ولا يجوز إثبات عرض في ذات الواجب متعلقاً كان أو لم يكن لما سبق .

(الرابع) : الجواد وهذا يرجع إلى إضافة الذات إلى فعل صدر منه وهذا ما يجوز إثباته للأول ويجوز كثرة الإضافات فيه بوجوه مختلفة إلى الأفعال الصادرة منه وهذا لا يوجب كثرة في الذات فانه لا يرجع إلى وصف في الذات فان تغير الإضافة لا يوجب تغير

الذات وهذا ككونك على يمين إنسان فانه وصف لك إضافي اليه ولكن لو تحول ذلك الانسان الى يسارك كان التغير فيه بالحركة وأما أنت فلا تتغير ذاتك به فلا بأس بكثرة هذا الجنس من الصفات .

(الخامس) : الفقير وهو اسم لصفة سلب فان معناه عدم المال فيتوهم من حيث اللفظ أنه وصف لإثبات وهذا أيضاً لا يبعد أن يكون مسوغاً في حق الاول إذ سلب منه أشياء كثيرة ويتولد من وصفي الإضافة والسلب أسمى كثيرة لا توجب كثرة في ذاته فانه إذا قيل واحد فمعناه سلب الشريك والنظير وسلب الانقسام * وإذا قيل قديم فمعناه سلب البداية عن وجوده * وإذا قيل جواد وكريم ورحيم فمعناه إضافته الى أفعال صدرت منه * وإذا قيل هو مبدأ الكل فمعناه الإضافة أيضاً فهذا هو المقدمة .

(أما الدعاوى) : فأولها أن المبدأ الأول حي فان ما يعلم ذاته فهو حي والاول يعلم ذاته فهو إذن عالم وحي * وبرهان كونه عالماً بذاته أن تعرف معنى قولنا إن الشيء عالم ما هو وإن معنى قولنا أنه علم ومعلوم ما هو * وسيأتى في كتاب النفس من الطبيعيات أن النفس منا تشعر بنفسها وبغيرها وتعلمه ومعنى كونه عالماً أنه موجود برىء من المادة ومعنى كون الشيء معقولا ومعلوماً أنه مجرد عن المادة فهما فرض حلول مجرد في برىء كان الحال علماً وكان المحل عالماً إذ لا معنى للعلم إلا انطباع صورة مجردة من المواد في ذات هي بريئة عن المواد فيكون المنطبع علماً والمنطبع فيه عالماً ولا معنى للعلم إلا

هذا فهما وجد هذا صدق اسم العلم والعالم ومهما اتقى لا يصدق * والمراد بالبرىء والمجرد واحد ولكن خصصنا المجرد بالمعلوم والبرىء بالعالم حتى لا يلتبس في ترديدات الكلام ثم الانسان إنما علم بنفسه لأن نفسه مجرد وهو ليس غائبا عن نفسه حتى يحتاج إلى حصول مثاله وصورته فيه ليعلمه بل نفسه حاضر لنفسه وذاته غير غائب عن ذاته فكان عالما بنفسه * وقد سبق أن واجب الوجود برىء عن المواد براءة أشد من براءة النفس الانسانية لأن النفس تتعلق بالمادة تعلق الفعل فيها وذات الأول كما سنبين منقطع العلائق عن المواد فذاته حاضر في ذاته ويكون بالضرورة عالما بذاته لأن ذاته المجردة غير غائبة عن ذاته البرئية والعلم عبارة عن مثل نفسه الحالة فقط .

(الدعوى الثانية) : إن علمه بذاته ليس زائداً على ذاته حتى يوجب فيه كثرة بل هو ذاته * ويسانه بأن تقدم عليه مقدمة وهي إن كل ما يعرفه الانسان إما أن يكون معلوما له بمشاهدته في نفسه بحس ظاهر أو بحس باطن وإما أن لا يكون معلوما ولا سبيل إلى إعلامه إلا بالمقايسة إلى شيء مما ثبت في مشاهدته في نفسه فإلم يشاهد من نفسه له نظير بوجه ما لم يمكن تعريفه فإذا ثبت هذا فنقول لا يعرف الانسان هذا في حق الاله إلا بمقايسة إلى نفسه فانه يعلم نفسه فعلمه غيره أو هو عينه فان كان غيره فهو إذا لا يعلم نفسه بل علم غيره وإن كان معلومه هو عينه فالعالم هو نفسه والمعلوم هو نفسه فقد اتحد

العالم والمعلوم فتقيم الدليل على أن العلم هو المعلوم أيضا حتى إذا جعلنا المعلوم أصلا وبيننا أن العلم هو عين المعلوم وإن العالم أيضا هو عين المعلوم كما سبق لزم منه بالضرورة أن لكل مبدأ واحداً لا كثرة فيه * ودليل أن العلم هو المعلوم وكذلك الحس هو المحسوس إن الانسان يكون محسا باعتبار ما انطبع في عينه من صورة المبصر المحسوس ومثاله فهو مدرك بذلك الأثر المنطبع فيه ومحس له فقط أما الشيء الخارج فهو مطابق لذلك الأثر وسبب حصول الأثر حصوله وهو المدرك الثاني دون الأول بل الملاقى لك ما حصل في ذاتك * والحس عبارة عن ذلك الأثر المحسوس * والمحسوس الأول هو ذلك الأثر أيضاً فالحس والمحسوس واحد - وكذلك العلم هو نفس المعلوم ومثاله المطابق له وهو المدرك المعلوم أعني المثال الذي ينطبع في النفس * وأما الموجود الخارج فمطابق له وسبب حصوله في النفس فالمعلوم بالحقيقة تلك الصورة فإذا ثبت أن المعلوم مهما كان نفس العالم اتحد العلم والعالم والمعلوم فإذا الأول عالم بنفسه وعلمه ومعلومه هو وإنما تختلف العبارات باختلاف الاعتبارات فمن حيث أن ذاته برىء عن المادة وإن ذاته مجردة غير غائبة عنه فهو عالم ومن حيث أن ذاته مجردة لذاته البرية فهو معلوم ومن حيث أن ذاته لذاته وفي ذاته وغير غائب عن ذاته فهو علم بذاته وهذا كله لأن العلم يستدعى معلوما فقط فاما أن يكون ذلك المعلوم هو غير

العالم أو عينه فلا يوجب العلم فيه تفصيلاً بل يجوز أن يقال المعلوم ينقسم إلى ما هو ذات العالم وإلى ما هو غيره فيكون اقتضاؤه لمعلوم مطلق أعم من اقتضائه لمعلوم هو غيره أو عينه .

(الدعوى الثالثة) : أن الأول عالم بسائر أنواع الموجودات وأجناسها فلا يعزب عن علمه شيء . وهذا الآن أدق وأغمض من الأول . ويانه أنه ثبت أنه يعلم ذاته فينبغي أن يعلمه على ما هو عليه لأن ذاته مجردة لذاته مكشوفة له على ما هو عليه بحقيقته وحقيقته أنه وجود محض هو ينبوع وجود الجواهر والأعراض والماهيات كلها على ترتيبها فان علم نفسه مبدأ لها فقد انطوى العلم بها في علمه بذاته وإن لم يعلم نفسه مبدأ فلم يعلم نفسه على ما هو عليه وهو محال لأنه إنما علم ذاته لأن ذاته ليس غائبا عن ذاته وهما مجردان أعني ذاته باعتبارين وهو كما هو عليه مكشوف لذاته فالواحد منا إذا علم ذاته يعلمه حياً قادراً لا محالة لأنه كذلك فان لم يعلم كذلك لم يكن علمه على ما هو عليه فالأول أيضاً يعلم ذاته مبدأ للكل فينطوى العلم بالكل تحت علمه بذاته على سبيل التضمن لا محالة .

(الدعوى الرابعة) : أن هذا أيضاً لا يؤدي إلى كثرة في ذاته وعلمه وهذا أغمض من الأول فان المعلومات على كثرتها تستدعي علوماً كثيرة فعلم واحد بمعلومات مفصلة محال وجوده إذ معنى الواحد أنه ليس فيه شيء غير شيء . وأنه لو قدر عدم بعضه لزم عدمه إذ لا بعض له والعلم إذا فرض بالجواهر والأعراض واحداً فلو قدر

زوال تعلقه بالأمراض بقى شيء غير ما قدر زواله وهو تعلقه بالجواهر وكذا كل معلومين وهذا يناقض معنى الوحدة ولكن بيانه بالمقايضة بمشاهدة النفس فان النفس نسخة مختصرة من كل العالم يوجد لكل شيء فيها نظير وبها يتمكن من معرفة الكل . فنقول للانسان في العلم ثلاثة أحوال .

(إحداها) : أن يفصل صور المعلومات في نفسه كما يتفكر في صورة فقهية مثلاً مرتباً بعضها بعد بعض وهذا هو العلم المفصل . (والثانية) : أن يكون قد مارس الفقه وحصله واستقل به وحصل قوة الفقه بحيث يعلم كل صورة تورد عليه من غير حصر فيقال له في حال غفلته عن التفصيل أنه فقيه وليس في ذهنه علم حاضر ولكنه اكتسب حالة وملكة . تلك الملكة مبدأ فياض للصور التي لا تنهاى من الفقه نسبة تلك الحالة إلى كل صورة ممكنة واحدة وهذه حالة بسيطة ساذجة وهي واحدة لا تفصيل فيها ولها نسبة إلى صور غير متناهية .

(الثالثة) : وهي حالة بين الحالتين أن يسمع الانسان في مناظرته مثلاً كلاماً من غيره في مسألة وهو مستقل بمعرفته فيعلم ان جوابه حاضر عنده وأن ما يقوله باطل وإنه يقدر على إبطاله قطعاً كما لو سمعه يقول العالم قديم بشبهة كذا وكذا وهو عالم بأنه حادث وبوجه الجواب عن تلك الشبهة مع أن ذكرها وإيرادها يستدعي تفصيلاً وتطويلاً وهو في الحال يعلم من نفسه يقيناً أنه محيط بالجواب جملة

ولم يتفصل في ذهنه ترتيب الجواب ثم يخوض في الجواب مستمداً من الأمر البسيط الكلى الذى كان يدركه من نفسه فلا يزال يحدث من ذلك الأمر الكلى في ذهنه صورة صورة مفصلة ويعبر عنه بعبارة عبارة ويوردها مقدمة مقدمة إلى أن يستوفى إيضاح ما كان في نفسه من الجواب البسيط بمقدمات وتفاصيل لم يكن حاضراً ذلك الوقت على تفصيله في ذهنه بل كانت له حالة بسيطة كأنها مبدأ للتفصيل خلاق له وهو أشرف من التفصيل فينبغى أن يقدر علم الأول بالكل من قبيل الحالة الثالثة فأما أن يكون من قبيل الحالة الأولى فهو محال لأن العلم المفصل هو العلم الانسانى الذى لا يجتمع اثنان منه في النفس في حالة واحدة بل يصادف واحداً واحداً كأنه علم نقش في النفس ولا يتصور أن يكون في الشمعة نقشان وشكلان في حالة واحدة لا يتصور أن يكون في النفس علمان مفصلان حاضران في حالة واحدة بل يتعاقبا على القرب بحيث لا يدرك تعاقبهما للطف الزمان إذ تصير المعلومات الكثيرة بمحملة كالشيء الواحد فيكون للنفس منها حالة واحدة ونسبتها إلى كل الصور واحدة ويكون ذلك كالنقش الواحد وهذا التفصيل والاتقال لا يكون إلا للإنسان فان فرض وجودها مع مفصلا في حق الله تعالى كانت علوما متعددة بلا نهاية واقتضى كثرة ثم كان متناقضاً لأن اشتغال النفس بواحد مفصل يمنع من آخر فاذا معنى كون الأول عالماً أى انه على حالة بسيطة نسبتها إلى سائر المعلومات واحدة *

فغنى عالميته مبدأته لفيضان التفصيل منه في غيره فعليه هو المبدأ الخلاق لتفاصيل العلوم في ذوات الملائكة والانس فهو عالم بهذا الاعتبار وهذا أشرف من التفصيل لأن المفصل لا يزيد على واحد إذ لا بد وأن يتناهى وهذه نسبته إلى ما لا يتناهى ونسبته إلى ما يتناهى واحدة * ومثاله أن يفرض ملك معه مفاتيح خزائن أموال الأرض وهو مستغنى عنها ولا ينتفع بذهب ولا فضة ولا يأخذها ولكن يفيضها على الخلق فكل من له ذهب فيكون منه أخذه وبواسطة مفاتيحه اليه وصل فكذلك الأول عنده مفاتيح الغيب ومنه يفيض مبدأ العلم بالغيب والشهادة على الكل وكما يستحيل أن لا يسمى الملك الذى يده المفاتيح غنياً يستحيل أن لا يسمى الذى عنده مفاتيح العلم عالماً والفقير الذى يأخذ منه دنائير معدودة يسمى غنياً باعتبار أن الدناير يده فالملك باعتبار أن الدناير من يده وبافادته يفيض منه الغنى على الكل كيف لا يسمى غنياً فكذا حال العلم فكان نسبة تلك الحالة التى للأول إلى العلوم المفصلة نسبة الكيمياء إلى الدناير المعينة والكيمياء أنفس إذ يحصل منه ما لا يتناهى من الدناير بحكم التقدير وضرب المثال فينبغى أن يفهم علم الأول بسيطاً وذلك بالمقايضة إلى الحالة الثالثة * فنسبة علم الأول إلى كل المعلومات كنسبة حال المناظر إلى حاصل الجواب المفصل * فان قيل تلك الحالة ترجع إلى أنه خال عن العلم ولكنه مستعد لقبول العلم بالقوة القريبة ولكن لقرب القوة يقال إنه عالم والا فهو منفك عن العلم

فالأول إذا منفك عن العلم بالفعل فلا يتصور أن يكون بالقوة قابلاً فلا يكون عالماً لا بالفعل ولا بالقوة * قيل ما ذكرت من السؤال هو حقيقة الحالة الثانية لا حقيقة الحالة الثالثة وقد فارتت الحالة الثالثة الثانية في أن صاحب الحالة الثانية غافل عن العلم والمعلوم جملة وتفصيلاً وصاحب الحالة الثالثة عالم بطلان دعواه قدم العالم وبوجه الجواب عن شبهته ووثق من نفسه بذلك ومتحقق بأن له حالة حاضرة بالفعل لتلك الحالة نسبة إلى علوم مفصلة ليس تفصيلها حاضراً في ذهنه بل هو قادر على إحضارها فبهذه الحالة ينبغي أن يمثل حال الأول حتى يتعلق بالفهم منه ما هو المطلوب من هذه الدعوى .

(الدعوى الخامسة) : هو أن الله تعالى كما يعلم الأجسام والأنواع يعلم الممكنات الحادثة وإن كنا نحن لا نعلمها لأن الممكن ما دام يعرف ممكناً يستحيل أن يعلم وقوعه أو لا وقوعه لأنه إنما يعلم منه وصف الامكان ومعناه أنه يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون فإن علمنا أن لا بد وأن يكون غداً مثلاً قدوم زيد فقد صار واجباً أن يكون وبطل قولنا أنه كان ممكناً أن لا يكون فإذا الممكن ما دام لا يعلم منه إلا الامكان فلا يتصور أن يعلم أنه واقع أو غير واقع ولكن قد ذكرنا أن كل ممكن في نفسه فهو واجب بسبب فإن علم وجود سببه كان وجوده واجباً لا ممكناً وإن علم عدم سببه كان عدمه واجباً لا ممكناً فإذا الممكنات باعتبار السبب واجبة فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد وعلمنا وجودها قطعنا بوجود ذلك الشيء .

كما أن وجدان زيد غداً كنزاً ممكن أن يكون ويمكن أن لا يكون فإذا نحن عرفنا وجود أسباب العثور على الكنز زال الشك مثل أن نعرف أنه لا بد وأن يجري في داره سبب يزعمه ويوجب خروجه من الدار في طريق كذا وأن يسير على خط كذا ويعلم أن على ذلك الخط كنزاً غطى رأسه بشيء خفيف لا يقاوم ثقل زيد فيعلم أنه لا بد وأن يعثر عليه لأن ذلك صار واجباً باعتبار فرض وجود أسبابه والأول سبحانه وتعالى يعلم الحوادث بأسبابها لأن العلل والأسباب ترتقي إلى واجب الوجود فكل حادث ويمكن فهو واجب لأنه لو لم يجب بسببه لما وجد وسببه أيضاً واجب إلى أن ينتهي إلى ذات واجب الوجود فلما كان هو عالماً بترتيب الأسباب كان عالماً لا محالة بالمسيات * والمنجم لما تفحص عن بعض أسباب الوجود ولم يطلع على جميعها لا جرم حكم بوجود الشيء ظناً لأنه يجوز أن ما اطلع عليه ربما يعارضه مانع فلا يكون ما ذكره كل السبب بل ذلك مع انتفاء المعارضات فإن اطلع على أكثر الأسباب قوى ظنه وإن اطلع على الكل حصل له العلم كما يعلم في الشتاء أن الهواء سيحمر بعد ستة أشهر لأن سبب الحمر كونه الشمس في وسط السماء بكونها في الأسد ويعلم ذلك بحكم العادة والدليل أن الشمس لا يتغير مسيرها وأنها ستعود إلى الأسد بعد هذه المدة - فهذا وجه العلم بالممكنات (الدعوى السادسة) : هو أن الأول سبحانه وتعالى لا يجوز أن يعلم الجزئيات علماً يدخل تحت الماضي والمستقبل والآن حتى

يعلم أن الشمس لم تنكسف اليوم وإنها ستنكسف غداً ثم إذا جاء الغد فيعلم أنها الآن مكسوفة وإذا جاء بعد غد فيعلم أنها كانت بالأمس مكسوفة فإن هذا يوجب تغيراً في ذاته لا اختلاف هذه العلوم عليه وقد سبق أن التغير محال عليه ووجه لزوم التغير إن المعلوم يتبعه العلم فهما تغير المعلوم تغير العلم ومهما تغير العلم تغير العالم إذ العلم ليس من الصفات التي إذا اختلفت لم يتغير العالم ككونه يمينا وشمالاً بل العلم صفة في الذات يوجب اختلافه اختلاف الذات وليس نسبة العلم إلى المعلوم أيضاً نسبة لا يوجب اختلاف المعلوم اختلافاً فيها حتى يفرض علم واحد هو علم بأن الكسوف سيكون فإذا كان صار علماً بأنه كائن فإذا انجلى صار علماً بأنه قد كان والعلم في ذاته واحد والمعلوم يتغير لأن العلم هو مثال المعلوم والمختلفات أمثلتها مختلفة فإذا قدر أن الأول عالم بأن الكسوف سيكون فله بهذا حالة فإذا كان الكسوف فإن بقيت تلك الحالة صار جهلاً لأن الكسوف كائن وإن صار علماً بأنه كائن فإن هذه الحالة تخالف ما قبلها فهو تغير بل إنما يعلم الأول الجزئيات بنوع كلي يكون متصفاً به أزلاً وأبداً ولا يتغير مثل أن يعلم أن الشمس إذا جاوزت عقدة الذنب فإنه يعود إليها بعد مدة كذا ويكون القمر قد انتهى إليها وصار في محاذاتها حائلاً بينها وبين الأرض محاذة غير تامة مثلاً ولتكن بثلاثها فيوجب أن يرى ثلث الشمس مكسوفاً في إقليم كذا فهذا يعلمه كذلك أزلاً وأبداً ويكون صادقا سواء كان الكسوف موجوداً أو

معدوماً فاما أن يقول إن الشمس ليست مكسوفة الآن ثم يقول غداً إنها مكسوفة الآن فيكون قد خالف الثاني الأول فهذا لا يليق بمن لا يجوز التغير عليه فإذا ما من جزئى ولو في مثقال ذرة إلا وله سبب فيعرف سببه بنوع كلي فليس فيه إشارة إلى وقت وزمان ويبقى عارفاً به أبداً وأزلاً فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة ومع ذلك فإن جميع أحواله متشابهة ولا يتغير مهما فرض الأمر كذلك .

(الدعوة السابعة) : إن الأول مريد وله إرادة وعناية وإن ذلك لا يزيد على ذاته وبيانه أن الأول فاعل فانه ظهر أن كل الأشياء حاصلة منه فهي فعله والفاعل إما أن يكون فاعلاً بالطبع المحض أو بالإرادة * والطبع المحض هو الفعل المنفك عن العلم بالمفعول وبالفعل وكل فعل لا يخلو عن العلم فلا يخلو عن الإرادة والكل فائض من ذات الله تعالى مع علمه بأنه فائض منه وفيضانه منه غير متناف لذاته حتى يكون كارهها فلا كراهة فيه له فهو إذا راض بفيضانه منه وهذه الحالة يجوز أن يعبر عنها بالإرادة ومبدأ فيضان الكل منه علمه بوجه النظام في الكل فيكون علمه سبب وجود المعلوم فإذا إرادته علمه وكل فعل إرادى فلا يخلو إما أن يكون عن اعتقاد جزم أو علم أو ظن أو تخيل * أما العلم فكفعل المهندس بموجب العلم الحقيقي * وأما الظن فكفعل المريض في الاحتراز عما يتوهمه مضراً * وأما التخيل فكطلب النفس الشيء الذي يشبه المحبوب مع علمه بأنه غيره وكامتناعه عن الشيء الذي له شبه بما يكرهه وفعل

الأول لا يجوز أن يكون بظن أو تخيل لأن هذه عوارض لا تثبت ولا تدوم فينبغي أن يكون بعلم عقلي حقيقي والآن يبقى أنه كيف يكون العلم سبباً لوجود شيء وأنه بمعرفة أن الأشياء حصلت منه بعلمه . أما الأول فلا يعلم إلا بمثال مشاهدة النفس فنحن إذا وقع لنا تصور شيء محبوب انبعث من التصور قوة الشهوة فإن استحسنت وتم الشوق وانضاف إليه تصورنا أنه ينبغي أن يكون انبعثت القوة المنبثة في العضلات وحركت الأوتار وحصل منه حركة الأعضاء الآلية وحصل الفعل المطلوب كما نتخيل صورة الخط الذي نريد كتبه وتوهم أنه ينبغي أن يكون فنبعث قوة الشوق إليه فتتحرك به اليد والقلم وتحصل صورة الخط كما تصورناه ومعنى قولنا أنه ينبغي أن يكون أن نعلم أو نظن أنه نافع لنا أو لذيذ لنا أو خير في حقنا فإذا حركة اليد حصلت من القوة الشوقية وحركة القوة الشوقية حصلت من التصور والعلم بأن الشيء ينبغي أن يكون فقد وجدنا العلم فينا سبباً لحصول شيء وأظهر من هذا أن الذي يمشي على جذع ممدود بين حائطين مرتفعين غاية الارتفاع يتوهم في نفسه السقوط فيسقط أي يحصل السقوط بتوهمه ولو كان ممدوداً على الأرض فيمشي عليه ولا يسقط لأنه لا يتوهم السقوط ولا يستشعره فيكون تصور السقوط وحضور صورته في الخيال سبباً لحصول المتصور فقد صادفنا المثال من مشاهدة النفس فنعود إلى الأول فنقول فعل الأول إما أن يصدر عنه كما تصدر الحركة من القوة

الشوقية وهو محال لأن الشوق والشهوة محال عليه فإنه طلب لأمر مفقود الأول حصوله وليس في واجب الوجود شيء بالقوة يطلب حصوله بحال كما سبقت أدلته فلا يبقى إلا أن يقال أن تصورنا لنظام الكل سبب لفيضان النظام عنه وأما نحن فإن تصورنا لصورة الخط والنقش لا يكون كافياً لوجود صورة الخط من حيث أن الأمور في حقنا منقسمة إلى ما يوافقنا وإلى ما يخالفنا فافتقرنا إلى قوة شوقية نتخلق لنا في بعض الآلات نعرف الموافقة والمخالفة بالإضافة إليها فإذا انبعثت افتقرنا إلى آلات وأعضاء نحركها في التحصيل لمقصودنا وأما الأول فنفس تصورنا كافٍ لحصول المتصور ويفارقنا من وجه آخر وهو أننا لا بد أن نعلم أو نظن أو نتخيل أن ذلك الفعل خير لنا وذلك في حق الأول محال لأن ذلك يوجب الغرض وقد بينا أن الغرض لا يحرك إلا ناقصاً فيكون إرادتنا باعتبار تخيلنا أنه خير لنا ويكون إرادته للنظام الكلي باعتبار علمه بأنه خير في نفسه وأن الوجود خير من العدم في ذاته وأن الوجود يمكن على أقسام وأن الاتم والأكمل من جملة تلك الأقسام واحد وما عداه ناقص بالإضافة إليه والأكمل خير من النقص وذات الأول ذات يفيض منه لا محالة بل وجود على الوجه الاتم والأكمل على ترقيه الممكن فيه إلى غاية النظام ويكون معنى عنايته بالخلق أنه علم مثلاً أن الإنسان يفتقر إلى آلة باطشة لو لم تكن له لكان ناقصاً ولكان شراً في حقه وأن الآلة الباطشة ينبغي أن تكون مثل اليد والكف

وانه لا بد وأن تكون رؤوسها منقسمة بالأصابع إذ لو لم يكن لا تمتع البطش وأن الأصابع يمكن أن يكون لها أوضاع كثيرة وأن تكون الخمسة في صف واحد كما أن الأربعة في صف واحد ويمكن أن تكون الأربعة في صف والابهام في مقابلتها من حيث يدور على جميعها ويمكن أن يكون في صفين وعلى وجوه مختلفة وإن ما يراد من اليد في اختلاف حركاتها ليكون باطشاً مرة وضارباً أخرى ودافعاً تارة لا يكمل إلا بهذه الصورة المشاهدة فيكون علمه به سبباً لوجوده نعم نسبة علمه إلى سائر الأوضاع واحد ولكن يعين هذا الوضع ويميزه عن سائر الأوضاع لأن الخير والكمال فيه وذاته ذات يترجح فيه فيضان الخير منه على فيضان الشر ولست أريد الخير والشر في حقه بل في نفسه وبالإضافة إلى الخلق فاذا جميع الموجودات من عدد الكواكب ومقدارها وهيئة الأرض والحيوانات وكل موجود قائماً وجد على الوجه الذي وجد لأنه أكمل وجوه الوجود وما عداه من الامكانيات ناقص بالإضافة إليه بل لو خلق الأعضاء الآلية للحيوانات ولم يهداها إلى وجه استعمالها كان أيضاً معطلاً فقد خلق المنقار للفرخ الذي ينقلق منه البيض فلو لم يهد به إلى استعماله واشتغل في الحال بالالتقاط لكان معطلاً قمت العناية بتعام الخير وتم الخير بالهداية بعد الخلق كما أخبر عنه الله تعالى إذ قال (الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) وقال عز وعلا (هو الذي خلقني فهو يهدين) وقال سبحانه (والذي قدر فهدى) فهذا معنى الإرادة

والعناية وهو راجع إلى العلم لا يزيد عليه والعلم لا يزيد على الذات كما سبق فاما أن يكون فعله لغرض أو من غير علم فلا * فان قيل وأي بعد في أن يكون له قصد كما لنا قصد مع العلوم فيكون قصده إفاضة الخير على الغير لا لأجل نفسه كما أنا قد نقصد إنقاذ غريق لا لغرض بل نريد إفاضة الخير قيل القصد من ضرورته أن يكون المقصود أولى بالقاصد من نقيضه وذلك يشعر بالغرض والغرض يدل على النقص وأما نحن فلا يتصور منا قصد إلا لغرض وهو طلب ثواب أو محمدة أو أن نكتسب خلق الفضيلة في أنفسنا بفعل الخير فلو كان الفعل وعدمه بمثابة واحدة في حقنا استحال أن يكون لنا قصد وانبعثت إليه إذ لا معنى للقصد إلا الميل إلى ما يقدر موافقاً فان لم يعن بالقصد هذا فهو لفظ محض لا مفهوم له .

(الدعوى الثامنة) : كونه قادراً وبرهانه إن القادر عبارة عن إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل وهو بهذه الصفة فانا قد بينا أن مشيئته علمه وإن ما علم أن الخير فيه فقد كان وما علم أن الأولى به أن لا يكون لم يكن * فان قيل كيف يصح هذا ولا يقدر على إفناء السموات والأرض عند هؤلاء * فيقال لو أراد لا فناءهما إلا أنه ليس يريد وقد سبقت مشيئته الأزلية بالوجود على الدوام ولأن الخير في الوجود الدائم لا في الفناء والهلاك والقادر قادر باعتبار أنه يفعل إن شاء لا باعتبار أنه لا بد وأن يشاء إذ يقال فلان قادر على أن يقتل نفسه وإن علم أنه لا يقتل وهو صادق والله تعالى قادر

على إقامة القيامة الآن وإن كنا نعلم أنه ليس بفعله وعلى الجملة خلاف المعلوم مقدور فإذا هو قادر على كل ممكن بمعنى أنه لو أراد لفعل * وقولنا لو أراد لفعل شرطى متصل وليس من شرط صدق الشرطى أن تصدق الجملتان من جزئيه بل يجوز أن يكونا كاذبين أو أحدهما ويكون هو صادقا فقول القائل الانسان لو طار لتحرك في الهواء فهو صادق وكلا جزئيه كاذبان ولو قال لو طار الانسان لكان حيواناً فهو صادق ومقدمه كاذب وتاليه صادق * فان قيل قولكم لو أراد لفعل يشعر بأنه يتصور أن يستأنف إرادة شيء وهذا يدل على التغيير * قيل العبارة الصحيحة أن يقال هو قادر بمعنى أن كل ما هو مريد له فهو كائن وما ليس مريداً له فغير كائن والذي هو مريد له لو جاز أن لا يكون مريداً له لما كان والذي ليس هو مريداً له لو جاز أن يريده لكان فهذا معنى قدرته وإرادته وقد رجعا جميعاً إلى عليه ورجع عليه إلى ذاته فلم يوجب شيء منه كثرة فيه .

(الدعوى التاسعة) : إن الأول حكيم لأن الحكمة تطلق على شيتين .

(أحدهما) : العلم وهو تصور الأشياء بتحقيق الماهية والحد والتصديق فيها باليقين المحض المحقق .

(والثاني) : الفعل بأن يكون مرتباً محكماً جامعاً لكل ما يحتاج إليه من كمال وزينة والأول عالم بالأشياء على ما هي عليه علماً هو أشرف أنواع العلوم فان علمنا ينقسم إلى ما لا يحصل به وجود

المعلوم كعلمنا بصورة السماء والكواكب والحيوان والنبات وإلى ما يحصل به وجود المعلوم كعلم النقاش بصورة النقش الذي يخترعه من تلقاء نفسه من غير مثال سابق يحتذيه فيوجد النقش منه فيكون عليه سبب وجود المعلوم فإذا نظر إليه غيره وعرفه كان المعلوم في حقه سبب وجود العلم والعلم الذي يفيد الوجود أشرف من العلم المستفاد من الوجود وعلم الأول بنظام الوجود هو مبدأ نظام الكل كما سبق فهو أشرف العلوم وأما نظام أفعاله ففي غاية الاحكام إذ أعطى كل شيء خلقه ثم هدى وأنعم عليه بما هو ضروري له وبكل ما هو محتاج إليه وإن لم يكن في غاية الضرورة وبكل ما هو زينة وتكملة وإن لم يكن في محل الحاجة كتقويس الحاجيين وتقدير أخص القدمين وإنبات اللحية الساترة لتشجج البشرة في الكبر إلى غير ذلك من لطائف تخرج عن الحصر في الحيوان والنبات وجميع أجزاء العالم .

(الدعوة العاشرة) : إنه جواد لأن إفادة الخير والانععام به منقسم إلى ما يكون لفائدة وغرض يرجع إلى المفيد وإلى ما ليس كذلك * والفائدة تنقسم إلى ما هو مثل المبدول كقابلة المال بالمال وإلى ما ليس مثلاً كمن يبذل المال رجاء الثواب أو المحمدة أو اكتساب صفة الفضيلة وطلب الكمال به وهذه أيضاً معاوضة ومعاملة وليس بجود كما أن الأول معاملة وإن كان العوام يسمون هذا جوداً بل الجود هو إفادة ما ينبغي من غير عوض فان واهب

السيف ممن لا يحتاج اليه ليس بمنعم والاول قد أفاض الوجود على الموجودات كلها كما ينبغي وعلى ما ينبغي من غير ادخار ممكن من ضرورة أو حاجة أو زينة وكل ذلك بلا عوض ولا فائدة بل ذاته ذات يفيض منه على الخلق كلهم كل ما هو لائق بهم وهو الجواد الحق واسم الجواد على غيره مجاز .

(الدعوى الحادية عشر) : أن الأول مبتهج بذاته وإن عنده من المعنى الذي يعبر عن نظيره في حقنا باللذة والطرب والفرح والسرور بجمال ذاته وكمال ما لا يدخل تحت وصف واصف وإن الملائكة المقربين الذين سيقام البرهان على وجودهم من الابتهاج واللذة بمطالعة جمال الحضرة الربوية ما يزيد على ابتهاجهم بجمال أنفسهم ويعرف هذا بتقدمة أصول .

(الأصل الأول) : أن نعرف معنى اللذة والالم فإن كان يرجع إلى أمر زائد على إدراك مخصوص لم يتصور في حقه وإن رجع إلى إدراك موصوف بصفة وثبت أن إدراكه على تلك الصفة تثبت الدعوى لا محالة واللذة والالم بالضرورة يرتبطان بالادراك فحيث لا إدراك فلا لذة ولا ألم والادراك في حقنا نوعان حسي وهو الظاهر المتعلق بلذة الحواس الخمس وباطني وهو العقلي والوهمي وكل واحد من هذه الادراكات ينقسم باعتبار نسبة متعلقها إلى القوة المدركة بثلاثة أقسام .

(أحدها) : إدراك ما هو ملائم للقوة المدركة وموافق لطبعها .

(والثاني) : إدراك المنافي .

(والثالث) : إدراك ما ليس بمناف ولا بملائم فاللذة عبارة عن إدراك الملائم فقط والالم عبارة عن إدراك المنافي * وأما إدراك ما ليس بملائم ولا بمناف فليس يسمى لا ألما ولا لذة ولا ينبغي أن تظن أن الالم عبارة عن صفة تتبع إدراك المنافي بل هو عينه فلا يتصور ملاقة المنافي للقوة المدركة مع الادراك إلا ويصدق اسم الالم ويتحقق معناه وإن قدر عدم كل ماسواه وكذا اللذة فالادراك اسم عام وينقسم إلى لذة وإلى ألم وإلى ما ليس بألم ولا لذة فهما غير زائدين عليه .

(الأصل الثاني) : أن يعرف أن ملائم كل قوة فعلها الذي هو مقتضى طبعها من غير آفة فإن كل قوة خلقت ليصدر منها فعل من الأفعال وذلك الفعل مقتضى طبعها فمقتضى طبع القوة الغضبية الغلبة وطلب الانتقام ولذتها هي إدراك الغلبة ومقتضى طبع الشهوة الذوق ومقتضى الخيال والوهم الرجا وبه يلتذ وهكذا لكل قوة من القوى .

(الأصل الثالث) : أن العاقل الكامل تقوى فيه القوى الباطنة على القوى الظاهرة ويستحق لذات القوى الحسية عند لذات القوى العقلية والوهمية والناقص تقوى فيه القوى الحسية على القوى العقلية والوهمية ولذلك إذا خیر المرء بين الحلو الدسم وبين الاستيلاء

على الأعداء ونيل أسباب الرياسة والعلا فان كان المخير ساقط المهمة ميت القلب خامد القوى الباطنة اختار الهريسة والحلاوة عليه وإن كان المخير على المهمة رزين العقل استحققر لذة المطعوم بالاضافة إلى ما ينال من لذة الرياسة والغلبة على الأعداء * ونعني بالساقط المهمة الناقص في نفسه الذى ماتت قواه الباطنة أو لم يتم بعد حياتها كالصبي فان قواه الباطنة بعد لم تخرج من القوة الى الفعل .

(الأصل الرابع) : إن كل قوة فانما لها لذة إدراك ماهى قوة عليه إذا كان موافقا لها ولكن تتفاوت اللذات بحسب تفاوت الادراكات والقوى المدركة والمعاني المدركة فهذه ثلاثة ماثرات لتفاوت اللذات المثارة .

(الأول) : تفاوت القوى المدركة فكلما كانت القوى أقوى في نفسها وأشرف في جنسها كانت لذتها أتم فان لذة الطعام بحسب قوة شهوة الطعام ولذة الجماع كذلك ولذة العقليات أشرف في جنسها من لذة الحسيات فلذلك غلبتها حتى اختار العاقل اللذات العقلية على المأكولات والمحسوسات .

(والثاني) : تفاوت الادراكات فكلما كان الادراك أشد كانت اللذة أتم ولذلك لذة النظر للوجه الجميل على قرب وفي موضع مضى أتم من لذته في إدراكه من بعد لأن إدراكه من القرب أشد .

(والثالث) : تفاوت المدرك فانه أيضاً يتفاوت في باب الملازمة والمخالفة فكل ما كان أتم في جهته كانت اللذة أو الألم أتم كما تتفاوت

اللذة بتفاوت الوجوه في الحسن والقبح فاللذة من الأحسن أكثر لا محالة والألم من الأقيح أكثر .

(الأصل الخامس) : وهو نتيجة الأصول السابقة أن اللذة العقلية التي لنا لا بد وأن تكون أقوى من اللذات الحسية فانا إن نظرنا إلى القوة وجدنا القوة العقلية أقوى وأشرف من الحسية إذ سنبين في كتاب النفس أن القوى الحسية لا تكون إلا في آلات جسمانية وأنها تفسد بادراك مدركاتها إذا قويت إذ لذة العين في الضوء وألمه في الظلمة والضوء القوى يفسدها وكذا الصوت القوى يفسد السمع ويمنعه من إدراك الخفي بعده والمدركات العقلية الجليلة تقوى العقل وتزيده نوراً وكيف لا والقوة العقلية قائمة بنفسها لا تقبل التغير والاستحالة والحسية في اجسم مستحيل وأقرب الموجودات الأرضية إلى الأول وأشدّها مناسبة هي القوة العقلية كما سيأتى * وأما إدراك العقل فيفارق إدراك الحس من وجوه إذ يدرك العقل الشيء على ما هو عليه من غير أن يقرن به ما هو غريب عنه والحس لا يدرك اللون مالم يدرك معه العرض والطول والقرب والبعد وأمورا أخر غريبة عن ذات اللون والعقل يدرك الأشياء مجردة كما هي وبجردها عن قرائنها الغريبة وأيضاً فادراك الحس يتفاوت فيرى الصغير كبيراً والكبير صغيراً وإدراك العقل يطابق المدرك ولا يتفاوت بل إما أن يدركه كما هو عليه أو لا يدركه وأما المدرك فمدركات الحس الاجسام والأعراض الحسية المتغيرة

ومدرجات العقل الماهية الكلية الأزلية التي يستحيل تغييرها ومن مدرجاتها ذات الأول الحق الذي يصدر منه كل جمال وبهاء في العالم فإذا لا قياس للذة الحسية إلى العقلية .

(الأصل السادس) : إنه لا يبعد أن يحضر المدرك الموجب للذة ولا يشعر الانسان بلذته لكونه غافلا أو مشغولا بأقة غيرت مزاجه عن طبعه كالمفكر الغافل عن الألحان الطيبة أو لكونه ممنوا بأقة غيرت مزاجه عن طبعه كالذي يستلذ أكل الطين أو شيئا حامضا لطول إلفه فان طول الممارسة ربما يحدث ملائمة بين طبعه وبينه فيستلذ ما هو مكروه بالاضافة إلى الطبع الأصلي وكالذي به مرض (يوليموس) فان جميع أجزائه محتاج إلى الغذاء وفي مقدته آفة تمنعه من الاحساس بشهوة الطعام وتوجب كراهية له وذلك لا يدل على أن الطعام ليس لذيقاً في نفسه بالاضافة إلى الطبع الأصلي وقد يكون عدم إدراك اللذة لضعف القوة المدركة * فالبصر الضعيف قد يتأذى بازاء ضوء وإن كان ذلك موافقا ولذيقنا بالاضافة إلى الطبع السليم فاذن بهذا يندفع سؤال من يقول لو كانت العقلية ألد لكانت لذتنا بالعلوم وألما بفقدنا يزيد على لذتنا بالحسيات وألما بفقدنا فيقال سبب ذلك خروج النفس عن مقتضى الطبع بالعادات الرديئة والآفات العارضة ووقوع الالف مع المحسوسات واشتغال النفس بمقتضى الشهوات فان ذلك نازل في القلب والنفس بمنزلة المرض والخدر في العضو وقد يصيب العضو الخدر نار

تحرقة وهو لا يحس بها فاذا زال الخدر أحس والنائم قد يعانيه معشوقه وكذا المريض المغشى عليه فاذا أفاق أحس وعوارض البدن أوجبت مثل هذا الخدر فاذا فارق النفس البدن بالموت أدرك ما هو حاصل للنفس من ألم الجهل إن كان جاهلا ردى الخلق ولذة العلم إن كان عالما ذكي الطبع * فترجع إلى المقصود ونقول إن الأول مدرك لذاته على ما هو عليه من الجمال والبهاء الذي هو مبدأ كل جمال وبهاء ومنبع كل خير ونظام فان نظرنا إلى المدرك فهو أجل الأشياء وأعلاها وإن نظرنا إلى الإدراك فهو أشرفها وأتمها وإن نظرنا إلى المدرك فهو كذلك فهو إذا أقوى مدرك لأجل مدرك بآتم إدراك لما هو عليه من العظمة والجلال فلينظر الانسان إلى سروره بنفسه إذا استشعر كماله في الاستعلاء بالعلم على الكل والاستيلاء بالغلبة والملك على جميع الأرض إذا انضاف إليه صحة البدن وجمال الصورة وانقياد كافة الخلق فان ذلك لو تصور اجتماعه لشخص لكان في غاية اللذة مع إن كل ذلك مستعار من الغير ومعرض للزوال ولا يرجع إلا الى معرفة بعض المعلومات والاستيلاء على جزء من الكائنات وهو الأرض التي لا نسبة لوجودها الى أجسام العالم فضلا عن الجواهر العقلية والنفسية * فقياس لذة الأول الى لذتنا كقياس كماله الى كمالنا اذا فرضت لنا مثل هذه الحالة * وقد قال (ارسطاطاليس) لو لم يكن له من اللذة بإدراك جمال ذاته إلا مالنا من اللذة بادراكه مهما التفقتا الى جماله

وقطعنا نظرنّا عما دونّه واستشعرنا عظمته وجماله وجلاله وحصول الكل على أحسن النظام منه وانقيادها له على سبيل التسخير ودوام ذلك أزلا وأبداً من غير إمكان تغير لكنت تلك اللذة لا يقاس بها لذة كيف وإدراكه لذاته لا يناسب إدراكنا له فانا لا ندرك من ذاته وصفاته إلا أموراً مجتمعة يسيرة. وأما الملائكة فانها تعرف أيضاً أنفسهم بالأول وهم على الدوام في مطالعة ذلك الجمال على ما سيأتى بيانه فلذتهم أيضاً دائمة ولكنها دون لذة الأول بل لذتهم بادراك الأول فوق لذتهم بادراك أنفسهم بل كانت لذتهم بأنفسهم من حيث رأوا أنفسهم عبيداً له مسخرين ومثاله الذى يعشق ملكاً من الملوك فأقبل عليه وقبله لخدمته كان تبجحه وابتهاجه ويتفاخره بمشاهدة جمال الملك وكونه عبداً مقبولا عنده أكثر من تبجحه بجسمه وقوته وأبيه ونسبه وكما أن سرورنا أكمل من سرور البهائم لما بيننا وبينها من التفاوت فى الكمال بالقدرة والعقل واعتدال الخلقة فسرور الملائكة أيضاً أكثر من سرورنا وإن لم يكن لهم شهوة البطن والفرج وذلك لقربهم من رب العالمين وأنهم من زوال مأم فيه أبد الدهر والانسان له سبيل الى أن يكتسب سعادة أبدية بأن يخرج القوة العقلية من القوة الى الفعل بأن ينتقى فيها الوجود كله على ترتيبه فيدرك الأول والملائكة وما بعدها من الموجودات وربما يحس بأذى لذة من الاطلاع عليها فى هذه الحياة مع اشتغاله بالبدن فاذا فارق البدن بالموت وارتفع المانع تكاملت

اللذة وانكشف الغطاء ودامت السعادة أبد الأبدى ويلتحق بالملائكة الأعلى ويكون رفيق الملائكة فى القرب من الأول الحق قريباً بالصفة لا بالمكان فهذا معنى السعادة فقط .

﴿ خاتمة القول فى الصفات ﴾

قد ظهر لك من هذه الجملة أنك لا تعرف الغائب إلا بالشاهد ومعناه أن كل ما سألت عن كفيته فلا سبيل الى تفهيمك إلا أن يضرب لك مثال من مشاهداتك الظاهرة بالحس أو الباطنة فى نفسك بالعقل فاذا قلت كيف يكون الأول عالماً بنفسه فجوابك الشافى أن يقال كما تعلم أنت نفسك فتفهم الجواب وإذا قلت كيف يعلم الأول غيره فيقال كما تعلم أنت غيرك فتفهم فاذا قلت فكيف يعلم واحد بسيط سائر المعلومات فيقال كما تعرف جواب مسألة دفعة واحدة من غير تفصيل ثم تشتغل بالتفصيل فاذا قلت فكيف يكون علمه بالشئ مبداً وجود ذلك الشئ فيقال كما يكون توهمك السقوط على الجذع عند المشى عليه مبداً السقوط فاذا قلت فكيف يعلم الممكنات كلها فيقال يعلمها بالعلم بأسبابها كما تعلم حرارة الهواء فى الصيف القابل لمعرفتك تحقيقاً بأسباب الحرارة فاذا قلت كيف يكون ابتهاجه بكماله وبهائه فيقال كما يكون ابتهاجك به إذا كان لك كمال تمييز به عن الخلق واستشعرت ذلك الكمال والمقصود أنك لا تقدر على أن تفهم شيئاً من الله إلا بالمقايسة الى شئ فى

نفسك * نعم تدرك من نفسك أشياء تتفاوت في الكمال والنقصان فتعلم مع هذا أن ما فهمته في حق الأول أشرف وأعلى مما فهمته في حق نفسك فيكون ذلك إيماناً بالغيب بجملاً وإلا فتلك الزيادة التي توهمتها لا تعرف حقيقتها لأن مثل تلك الزيادة لا يوجد في حَقِّكَ فإذا إن كان في الأول أمر ليس له نظير فيك فلا سبيل لك إلى فهمه البتة وذلك هو ذاته فانه وجود بلا ماهية زائدة على الوجود وهو منبع كل وجود فإذا قلت كيف يكون وجود بلا ماهية فلا يمكننا أن نضرب لك مثلاً من نفسك ولا يمكنك إذا فهم حقيقة الوجود بلا ماهية وحقيقة ذات الأول وخاصيته هو أنه وجود بلا ماهية زائدة على الوجود وإن إنيتيه وماهيتيه واحد وهذا لا نظير له فيما سواه فإن ما سواه جوهر أو عرض وهو ليس بجوهر ولا عرض وهذا أيضاً لا تحققه الملائكة فانهم أيضاً جواهر وجودها غير ماهيتها وإنما الوجود بلا ماهية ليس إلا الله تعالى فإذا لا يعرف الله إلا الله * فان قلت فعلنا أنه وجود بلا ماهية زائدة وإن حقيقته الوجود المحض هو علم بماذا إن لم يكن علماً به * قلنا هو علم بأنه موجود وهذا أمر عام وقولك أنه ليس غير الماهية بيان أنه ليس مثلك فهو علم بنقي المماثلة لا بالحقيقة المنزهة عن المماثلة كعلمك بأن زيدا ليس بصائع ولا نجار فانه ليس علماً بصنعه بل هو علم بنقي شيء عنه وعلمك بإرادته وقدرته وحكمته يرجع كله إلى علمه بنفسه وبغيره وعلمك بأنه عالم بنفسه كأنه علم بلازم يحمل من لوازم ذاته

لا بحقيقة ذاته فان حقيقة ذاته هو الوجود المحض بلا ماهية زائدة * فان قلت فكيف السبيل إلى معرفة الله تعالى فيقال أن تعرف بالبرهان أن معرفته محال وأنه لا يعرفه غيره وأن الذي يتصور أن يعلم منه أفعاله وصفاته ووجوده المرسل ونقي المثل عنه وأن تفهم وجود بلا ماهية لمن ليس في نفسه وجوداً بلا ماهية حتى يقيسه به محال ووجود بلا ماهية زائدة ليس إلا فلا يعرفه سواه - ولهذا قال سيد الانس والجن (أنت كما أثبتت على نفسك لا أحصى ثناء عليك) ولذلك قال الصديق الأكبر (العجز عن درك الإدراك إدراك) نعم الناس ظلم عاجزون عن إدراكه ولكن الذي يعلم بالبرهان المحقق استحالة إدراكه فهو عارف مدرك أي مدرك لغاية ما يتصور للبشر أن يدركه ومن عجز ولم يتدر أن العجز ضروري بالبرهان الذي ذكرنا فهو جاهل به وهو كافة الخلق إلا الأولياء والأنبياء والعلماء الراسخون في العلم .

(المقالة الرابعة) : إذ فرغنا من ذكر صفات الأول فلا بد من ذكر أفعاله أغنى أقسام جميع الموجودات فان كل ما سواه هو فعله حتى إذا عرفنا أقسام الموجودات ذكرنا في المقالة الخامسة كيفية صدورها منه وكيفية ترتب سلسلة الأسباب والمسببات منه مع كثرتها ثم رجوعها بالآخرة إلى سبب واحد هو سبب الأسباب والكلام في هذه المقالة نحصره في مقدمة وثلاثة أركان .

(الأول) : القول في الأجسام التي هي في مقعر فلك القمر

وكيفية دلالتها على وجود السموات وحركاتها .

(والثاني) : في السموات وسبب حركاتها .

(والثالث) : القول في النفوس والعقول التي يعبر عنها بالملائكة

الروحانية السماوية والكرويين .

أما المقدمة ففيها تقسيمات ثلاث .

(الأول) : إن الجواهر الموجودة باعتبار التأثير والتأثير تنقسم

في العقل بحسب الامكان الى ثلاثة أقسام مؤثر لا يتأثر ويعبر عنه

اصطلاحاً بالعقول المجردة وهي جواهر ليست منقسمة ولا مركبة

ومتأثر لا يؤثر وهي الأجسام المتحيزة المنقسمة ومؤثر متأثر يتأثر

من العقول ويؤثر في الأجسام وتسمى النفوس وهي أيضاً لا يتحيز

وليست بجسم وأشرف الأقسام العقول التي لا تتغير ولا تحتاج

الى استعارة أثر وكال من غيرها فكما لها حاضر معها وليس فيها

شيء بالقوة وأخسها الأجسام المستحيلة المتغيرة وأوسطها

النفوس التي هي واسطة بين العقول والأجسام والنفوس تلتقي من

العقول أثراً وتفيض على الأجسام أثراً وهذه أقسام يقضى العقل

بإمكانها أما وجودها فيحتاج الى برهان * نعم الأجسام معلومة

الوجود بالحس وأما النفوس فيدل عليها حركات الأجسام وأما

العقول فيدل عليها النفوس كما سيأتي .

(تقسيم ثاني) : الموجودات باعتبار النقصان والكمال تنقسم

الى ما هو بحيث لا يحتاج الى أن يمده غيره ليكتسب منه وصفاً بل كل

يمكن له فهو موجود له حاضر ويسمى تاماً والى ما لا يحضر معه كل

يمكن له بل لا بد من أن يحصل له ما ليس حاصلًا وهذا يسمى ناقصاً

قبل حصول التمام له ثم الناقص ينقسم الى ما لا يحتاج الى أمر خارج

من ذاته حتى يحصل له ما ينبغي أن يحصل وهذا يسمى مكثفياً والى

ما يحتاج اليه ويسمى الناقص المطلق * وأما التام فإن كان قد حصل له

ما ينبغي وكان بحيث يحصل لغيره منه أيضاً يسمى فوق التمام لأنه في

نفسه تام وكأنه فضل منه لغيره .

(تقسيم ثالث للأجسام خاصة) : قد سبق أن الأجسام أخس

أقسام الموجودات وهو منقسم الى بسيط وإلى مركب أعني انقساماً

في العقل بالامكان وإن كان في الوجود أيضاً هو كذلك ونعني

بالبسيط الذي له طبيعة واحدة كالهواء والماء والمركب الذي يجمع

طبعين كالطين المركب من الماء والتراب وقد يحصل بالتركيب فائدة

ليس في البسائط كفائدة الخبز فانها لا توجد في العفص والزاج

ولكن البسيط هو أصل المركب وهو متقدم عليه في الوجود لا محالة

بالرتبة والزمان والبسيط بالقسمة العقلية أيضاً ينقسم الى ما يتأتى منه

التركيب وإلى ما لا يتأتى ونعني بما يقبل التركيب هو الذي يحصل

من تركيبه فائدة ليست في بسائطه والذي لا يتركب هو الذي وجد

كما له في بسائطه فلا يتصور زيادة عليه في تركيبه فإذا تمهدت هذه

المقدمات فلنرجع الى الركن الأول وهو القول فيما يدل عليه

الأجسام السفلية فنقول وجود الأجسام تحت مقر فلان القمر

معلوم بالمشاهدة وهي قابلة للتركيب فان الطين مثلاً مركب من الماء والتراب فنقول هذا التركيب المشاهد يدل على وجود الحركة المستقيمة وتدل الحركة من حيث مسافتها على ثبوت جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع ويدل اختلاف الجهتين على وجود جسم يحيط بها وهو السماء وتدل الحركة من حيث حدوثها على أن لها سبباً وليسببها سبباً إلى غير النهاية فلا يمكن ذلك إلا بحركة السماء حركة دورية وتدل الحركة أيضاً في الجسم على ميل فيه طبيعي وعلى طبع محرك وعلى زمان فيه الحركة . فلنذكر وجه هذه الدلالات واللوازم .

(فاللزام الأول ^(١)) : من التركيب الحركة المستقيمة وتوجهه أن الماء له حيز والتراب له حيز وكل واحد طبيعي إذ لا بد لكل جسم من مكان طبيعي كما سيأتي في الطبيعيات فلا يحصل التركيب إلا بحركة أحدهما إلى حيز الآخر إذ لو لازم كل واحد حيزه لبقيا متجاوزين غير مركبين فهذا ظاهر فاذا العقل يقتضي قبل النظر في الوجود إلى أنه إن كان في الوجود تركيب من بسيطين فلا يمكن إلا بحركة مستقيمة وإن كانت حركة فلا يمكن إلا عن جهة وإلى جهة فيحتاج إلى جهتين وهذا ظاهر فلا بد أن يكون محدودتين ومختلفتين بالطبع أما اختلافهما بالطبع والنوع فأنما يلزم من حيث إن الحركة

(١) قوله (فاللزام الأول) كان هذا اللازم بمثابة الدعوى الأولى التي سنستعمل عليها الدعوى الثانية والثالثة الخ .

إما أن تكون طبيعية أو قسرية كما سيأتي فالطبيعة كحركة الحجر إلى أسفل وهي توجب أن يكون الحيز الذي يتركه مخالفاً للذي يطلبه إذ لو تشابها لاستحال أن يهرب من أحدهما ويطلب الآخر ولهذا لا يتحرك الحجر طبعاً على وجه الأرض إذ بسيط الأرض متشابه في حقه بالضرورة ينبغى أن تكون الجهة المهروب عنها مخالفة للجهة المطلوبة المقصودة وإن كانت قسرية كحركة الحجر إلى فوق فمعنى القسرية أن يكون على خلاف الطبع فينبغى أن يكون فيه ميل طبيعي إلى جهة دون جهة حتى يتصور القسر وكل قسر فهو مرتب على الطبع وقد بان أن الميل الطبيعي إلى جهة دون جهة يوجب بالضرورة اختلاف الجهتين . وأما كونهما محدودتين فمعناه أن جهة السفلى مثلاً ينبغى أن يكون لها مردأ إذا انتهى إليه انقطع فيكون منقطعه حده ونهايته وكذا جهة العلو وذلك لأدلة ثلاثة .

(أحدها) : أن الجهة إنما تكون في بعد لا محالة يشار إليه باليد إشارة حسية إذ الأمر العقلي الذي لا إشارة إليه لا يتصور أن يكون فيه حركة الجسم وقد ذكرنا أن بعداً بلا نهاية محال فرض في الخلاء أو في الملاء .

(الثاني) : أن المفهوم من الجهة يقتضي أن يكون إلى حد معين فاذا قلت ينبغى أن يشير إلى جهة الشجر أو الجبل أو الشرق أو الغرب فينبغى أن يكون الشجر الذي الجهة جهته مشاراً إليه وكل ما لا ينتهي إليه سلوك فلا إشارة إليه وما لا إشارة إليه فلا جهة له . نعم

يكون الشجر مردأً واحداً لجهة الشجر فان فرض البعد بينك وبين الشجر غير متناه لم يتصور الاشارة اليه وكذلك إذا قلت جهة السفلى اقضى أن يكون للسفل مردأً واحداً معيماً ينتهى اليه أسفل السافلين وأن يكون للعلو كذلك وإلا فلو تبادت إلى غير نهاية لم يمكن اليها إشارة البتة .

(الثالث) : هو أنك تعقل أن تكون الأشياء الواقعة في جهة السفلى بعضها أسفل من بعض فان لم يكن للسفل مرد معين وحد مشار اليه حتى يكون الأقرب اليه أسفل والأبعد منه أعلى فلامعنى لكون البعض أسفل بل ينبغي أن يكون تلك الجهة متشابهة فلا يكون فيها أسفل وأعلى فما لم يكن سفلى لا يكون أسفل فاذا لا بد من جهتين مختلفتين محدودتين لكل حركة مستقيمة والجهة بعد ولا بعد إلا في جسم كما سيأتى في استحالة الخلاء فلا بد من جسم محدود يحدد الجهات حتى يتصور الحركة .

(الدعوى الثانية اللازمة من الأول) : أن الجسم المحدد للجهات لا بد وأن يكون محيطاً بالجسم المستقيم الحركة إحاطة السماء بما فيها فانه لا يتصور اختلاف الجهتين بالنوع والطبع إلا بجسم محيط ليكون المركز غاية البعد والمحيط غاية القرب ويكون بين القرب والبعد غاية الاختلاف بالنوع والطبع . وبرهانه أن اختلاف الجهة لا يخلو إما أن يكون في خلاء أو في ملاء وباطل أن يكون في الخلاء لاستحالة الخلاء ولأن الخلاء إن فرض فهو متشابه فلا يكون بعضه مخالفاً

للبعد حتى يتعين لجسم منه جهة دون جهة وإذا كان في ملاء أعنى في جسم فلا يخلو إما أن يكون اختلاف الجهة داخل الجسم أو خارجه فاذا كان داخل الجسم فليس في داخل الجسم اختلاف إلا بالمركز والمحيط فان الجسم إذا كان مجوفاً كان المحيط غاية القرب منه والمركز غاية البعد فان فرض من المحيط إلى المحيط اختلاف جهة بحيث لا يمر على المركز وهو الخط الذى يقطع الدائرة بقسمين متفاوتين حتى يقال إحدى النقطتين مخالفة للآخرى فهو محال إذ ليس بينهما إلا اختلاف العدد وإلا فهما بالطبع متشابهان إذ لكل واحد منهما قرب من المحيط المتشابه وإذا فرض قطر مار على المركز استحال تقدير اختلاف الجهتين عند نقطتى القطر فان كل واحد قريب من المحيط المتشابه فلا يكون فيه اختلاف إلا بالمركز والمحيط إذ لو جاوز المركز وقع من البعد في القرب فيكون المركز حد البعد والمحيط حد القرب وإن فرض اختلاف الجهة خارج الجسم فهو محال لأنه لا يخلو إما أن يفرض جسم واحد كالمركز ويفرض الجهات حواليه أو جسمان فان كان واحداً تعين القرب منه ولم يتحدد جهة البعد فان الأحياز حواليه متشابهة لا يخالف بعضها بعضاً إلا بالعدد والبعد منه ليس له حد محدود وقد بينا أن الجهة لا بد لها من الحد وإنما لم يتعين البعد لأن المركز يتصور أن يقع عليه دوائر متفاوتة في البعد إلى غير نهاية فالمركز لا يعين المحيط والمحيط يعين مركزاً واحداً بالضرورة وإن فرض جسمان وقيل قرب

أحدهما مخالف للآخر فهو محال لأن السؤال في اختصاص كل واحد من الجسمين بالموضع الذي اختص به قائم لأنه مالم يوجد الجهة أولا لا يوجد مثل هذا الجسم على أنه لا يختلف بالطبع القرب من أحدهما مع القرب من الآخر إن تشابه الجسمان وإن اختلفا فاختلافهما لا يوجب تعيين الجهتين وتحددتهما بهما بل السؤال يبقى في اختصاص كل جسم في الحيز الذي اختص به إنه لم اختصاص به ولم يتميز حيز عن آخر بالقرب من شيء آخر والبعد منه والخلاء متشابه ولأنه إن فرض ذلك ثم قدر تبديل الحيزين على الجسمين حتى نقل كل واحد إلى مكان صاحبه لم يقتض ذلك زوال اختلاف الجسمين وقد تبدل الجهتان ولو قدر عدم أحدهما بقي ما توهم من اختلاف الجهتين مهما قدر بقاء البعد مع أحد الجهتين وبطل الجسم ولو قدر تركيب الجسمين لبطل اختلاف الجسمين وبقي اختلاف الجهتين فظهر أن اختلاف الجسمين لا يكون علة اختلاف الجهتين وإن ذلك لا يتصور إلا بجسم محيط يحدد الجهتين بالمحيط والمركز وذلك المحيط يستحيل أن يقبل حركة مستقيمة لأنه لا يحتاج إلى اختلاف جهتين وإلى جسم آخر يحيط به فيحدد له الجهات والذي يحدد الجهة يستغنى عن الجهة فلا يكون فيه حركة مستقيمة ويلزم عليه أنه لا يقبل الانخراق إذ معنى الانخراق ذهاب الأجزاء طولا وعرضا على الاستقامة فمن ضرورته حركة مستقيمة ومن ضرورة الحركة المستقيمة اختلاف الجهتين ومن ضرورته محيط آخر يحدد

الجهتين كما سبق .

(الدعوة الثالثة) : أنه يلزم من الحركة الزمان لا محالة فإن كل حركة في زمان والزمان هو مقدار الحركة فإن لم يكن حركة لم يكن زمان في الوجود وإن لم تحس النفس بالحركة لم تحس بالزمان كما كان في حق أصحاب الكهف وكل نائم في ضحوة وتنبه في ضحوة اليوم الثاني فلا يحس بانقضاء زمان إلا أن يحس في نفسه بتغير علم بالعادة إن ذلك لا يكون إلا في زمان والمنتبه إذا أحس بظلمة أو ضوء أو زوال خلل فيه يعرف زمان النوم مهما علم بالعادة من هذه الأمور مقادير الزمان ولا بد من إشارة إلى تحقيق الزمان وإن كان ذلك بالطبيعات أليق ولكن نقول لا شك أن بين ابتداء كل حركة وانقطاعها إمكان تقدير حركة أخرى تقطع مسافة معينة بسرعة معينة أو بطؤ معين حتى أنه يقطع بمثل تلك الحركة مثل تلك المسافة ولا يمكن أكثر منه ولا أقل ويمكن أن يقطع بحركة أسرع تبتدىء معها مسافة أكثر وإن كانت أبطأ فمسافة أقل وإن ابتدأت معها وساوتهما في السرعة لم تتخلف عنها في أثناء المسافة وكان بين ابتداء هذه الحركة إلى النصف وبين انقطاعها إمكان هو نصف الامكان الذي بين نهايتي الحركة التامة وكذلك يمكن أن يفرض لهذا الامكان ربع وسدس وهذه التحديدات لا ترد إلا على مقدار فقد حصل ههنا مقدار وحد المقدار هو غير حد الحركة فليس المقدار هو

الحركة أغنى ذاتها بل هو في الحركة توصف لها فلكل حركة مقدار من وجهين .

(أحدهما) : من حيث المسافة كما يقال مشى فرسخا .

(والثاني) : من حيث الامكان الذي ذكرناه ويسمى زمانا كما

يقال مشى ساعة فهذا الامكان المقدر هو الزمان وهو مقدار الحركة من حيث انقسامه في امتداده إلى متقدم وإلى متأخر إذ يستحيل أن يكون مقدار الجسم المتحرك وقد يتساوى في الزمان حركة القليل والبقية ويستحيل أن يكون مقدار المسافة واحداً إذ قد يتساوى في الزمان ما يقطع فرسخاً وما يقطع فرسخين ويستحيل أن يرد ذلك إلى السرعة والبطؤ إذ الحركتان المتفقتان في السرعة قد يختلفان في هذا الامكان فان الحركة من الطلوع إلى الغروب يساوى الحركة من الشروق إلى الزوال أغنى أنها تساوى نصف نفسها في السرعة ولا تساويها في الزمان فاذا ليس ذلك إلا مقدار الحركة في امتدادها إذ تكون حركة أكثر امتداداً من حركة فكثرة الامتداد كثرة الزمان وقلته قلته وأصل الامتداد أصل المدة والزمان إذ الزمان عبارة عن مدة الحركة أى عن امتداد الحركة ولا يمكن أن يكون الزمان إلا مدة الحركة المكانية لأنه عبارة عن أمر ينقسم الى متقدم ومتأخر لا يبقى المتقدم مع المتأخر بحال فارتبط بالضرورة ماهو على الانقضاء والتصرم حتى لا يجتمع منه جزآن ولا يتصرم بذاته إلا الحركة فمما يقارن المتقدم منها يقال إنه متقدم ومما يقارن المتأخر

أنه متأخر وإذا ظهر أنه مقدار الحركة ومست الحاجة الى أن يكون للحركات معيار بقدرها والمعيار ينبغي أن يكون معروفا معلوما حتى يقدر به غيره كالذراع الذى يذرع به الثياب كذلك حركة الفلك الدورية هى أسرع الحركات وأظهرها للخلق فان الشمس أظهر المحسوسات بل بها يحس سائر المحسوسات فاتخذ ذلك معيارا يقدر به الحركات وحركة الفلك لها مقدار في نفسها وهى تقدر غيرها كالذراع له مقدار في ذاته ويقدر غيره فالزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك من حيث انقسامه الى متأخر ومتقدم لا يبقى المتقدم منه مع المتأخر .

(الدعوى الرابعة) : أنه يلزم من حركة هذه الأجسام القابلة للتركيب أن يكون فيها ميل إلى جهة لا محالة وأن يكون فيها طبع موجب لليل فالحركة والميل والطبع ثلاثة أمور متباينة فاذا ملأت زقا من الهواء وتركته تحت الماء صعد إلى حيز الهواء وفى حالة الصعود فيه الحركة والميل والطبع فان أمسكته قهرا تحت الماء فلا حركة وأنت تحس بميله وتحامله على يدك واعتماده عليك فى طلب جهته فهو المراد بالميل فان كان فوق الماء فلا حركة ولا ميل ولكن فيه الطبع الذى يوجب فيه الميل إلى حيزه مهما فارق حيزه والمقصود أن نبين أن كل جسم مركب فهو قابل للحركة وكل قابل للحركة فلا بد وأن يكون فيه ميل لا محالة وبرهانه فى هذه المركبات ظاهر لأنها لا تتركب إلا بحركة فان كانت الجهة التى إليها الحركة للتحرك فيه

ميل إليها بالطبع فلو خلى وطبعه لتحرك فإن كان لا يتحرك إليها لو خلى وطبعه فاذا لا ميل فيه وإن لم يكن فيه ميل إليها فهو مائل إلى الحيز الذى هو فيه فإن فرض على البعد جسم فى حيز لا ميل له إلى ذلك الحيز ولا إلى غيره فهو محال إذ يلزم عليه أن تكون حركته فى غير زمان وهو محال فاللفضى إليه محال * فإن قيل لا نسلم أن الحركة فى غير زمان يلزم منه فنقول لا شك فى أن الجسم إذا كان له ميل إلى أسفل مثلاً وحركناه إلى فوق كان ذلك الميل مقاوماً لميل التحريك القهرى ويوجب ذلك بطأً فى الحركة حتى أنه كلما كان الميل أكثر كانت المقاومة أشد والحركة أبطأً وكلما كان الميل أقل كانت الحركة أسرع فتفاوت الحركة فى السرعة والبطء على نسبة تفاوت الميل * فنقول إن فرضنا جسماً لا ميل فيه وحركناه عشرة أذرع مثلاً فلا شك أنه فى زمان فلنسمه ساعة فلو فرضنا جسماً فيه ميل وحركناه كانت حركته أبطأً لا بحالة فلنقدر أنه فى عشر ساعات مثلاً فنقول يمكن أن يقدر جسم فيه عشر ذلك الميل فيلزم أن يتحرك فى ساعة لأن نسبة زمان الحركة إلى زمان الحركة هو نسبة الميل إلى الميل فتكون حركة الجسم الذى فيه عشر ذلك الميل مساوية لحركة الجسم الذى لا ميل فيه وهذا محال بل كما يستحيل أن يتفاوتا فى مقدار الميل ويتساويا فى زمان الحركة كذلك يستحيل أن يتفاوتا فى أصل وجود الميل وعدمه ويتساويا فى مقدار الحركة فهذا برهان قاطع على أنه لا بد فى كل جسم من ميل طبيعى إما إلى الجهة التى يتحرك إليها أو

إلى خلافها كيف ما كان * فإن قيل فهم ينكر على من ينازع فى المقدمة الثانية وهو استحالة حركة من غير زمان * فيقال الحركة لو فرضت غير زمان لكان لا يخلو إما أن تكون فى بعد أو لم تكن فى بعد فإن لم تكن فى بعد لم تكن حركة فإن كان بعد ومسافة فقد ذكرنا أن الأبعاد كلها منقسمة وأنه لا يتصور جوهر فرد ولا يتصور بعد فرد ولا مسافة لا تنقسم فلا يتصور زمان لا ينقسم لأن الزمان مقدار الحركة وضرورة كل حركة أن تنقسم بانقسام مسافة الحركة فيكون الجزء الذى فى أول المسافة قبل الجزء الذى فيما بعده فهذا معنى كون الحركة فى زمان وبالجملة كيف تكون حركة الشيء فى عشرة أذرع من غير أن يتقدم حركته فى الشطر الأول على حركته فى الشطر الثانى وإذا حصل التقدم والتأخر فقد حصل الزمان وأما فرض حركة فى بعد لا ينقسم فهو محال لأنه ثبت أن كل بعد منقسم فالبعد والجسم والحركة والزمان وهذه الأربعة بالضرورة منقسمة لا يتصور فيها جزء فرد كما سبق .

(الدعوى الخامسة) : أن هذه المركبات لا تتحرك بالطبع إلا حركة مستقيمة لأن كل جسم فلا بد له من مكان طبيعى لأن حيزه الذى فرض له أن ترك فيه وطبعه استقر فيه فهو له طبيعى وميله إليه أن تنحى عنه إلى موضع آخر فالموضع المطلوب له طبيعى ويكون ميله الطبيعى إلى موضعه الطبيعى فيعرض عند المفارقة الحركة إليه والسكون فيه عند وصوله إليه وإذا كان ميله إليه فلا يتحرك إليه

إلا بأقرب الطرق فانه إن انحرف عن أقرب الطرق اليه كان مائلا عنه لاليه * وأقرب الطرق بين النقطتين هو الخط المستقيم فتكون الحركة عليه بالضرورة وإذا ثبت أن لا جهة إلا الوسط والمحيط فتتقسم الحركة الطبيعية لهذه الأجسام التي يحويها المحيط إلى حركتين مستقيمتين .

(إحدهما) : من المحيط إلى الوسط .

(والأخرى) : من الوسط إلى المحيط .

(الدعوى السادسة) : أن الحركة من حيث حدوثها أعنى حركة هذه المركبات تدل على أن لها سببا ولسببها سبباً إلى غير نهاية ولا يمكن ذلك إلا بالحركة السماوية الدورية فكل حركة حادثة تدل على حركة دائمة لا نهاية لها إن لم يفرض ذلك لم يتصور حدوث حادث * وإذ الحوادث كائنة فلا بد من حركة دائمة لا نهاية لها وبرهانه أن حدوث الحادث بغير سبب محال وسببه لو كان موجودا من قبل وكان لا يحدث فأنما كان لا يحدث لافتقار السبب الى مزيد حالة وشريطة يستعدها للايجاد فاذا لا يحدث السبب مالم تحدث تلك الحالة لسبب والسؤال في تلك الحالة لازم وإنها لم تحدث الآن ولم تحدث قبلها فيفتقر الى السبب وكذلك يتسلسل فيفتقر الحوادث بالضرورة الى أسباب لا نهاية لها ولا يخلو تلك العلل والأسباب إما أن تكون على التساوق موجودة معا وإما على التعاقب ووجود علل بلا نهاية معا محال وقد أبطلناه فلا يبقى إلا التلاحق وذلك لا يكون

إلا بحركة دائمة كل جزء منها كأنه حادث وجعلتها مطردة لا حدوث لها حتى يكون أجزاؤها سببا لما بعدها وكذا كل جزء ولو فرض انقطاع هذه الحركة في حالة لاستحال بعدها حدوث حادث فانه اذا لم يحدث في حالة لم يحدث بعدها فيفتقر الى حادث وذلك الحادث أيضاً يفتقر الى مثله فلا يتصور الحدوث ومهما فرضت حركة دائمة انقطع السؤال مثاله أن يقال لم قبلت هذه الحشبة في الأرض النفس النباتي الآن ولم يكن قبله يقبله وكان مدفونا في الأرض فيقال لفرط البرودة في الشتاء وعدم الاعتدال من قبل فيقال ولم حدث الاعتدال الآن فيقال لحدوث حرارة الهواء فيقال ولم حدث الآن حرارة الهواء فيقال لارتفاع الشمس وقربه من وسط السماء بدخولها برج الحمل فيقال ولم دخل برج الحمل الآن فيقال لأن طبعها الحركة وإنما انفصلت من آخر الحوت الآن ولم يمكن دخول الحمل إلا بمفارقة الحوت وبعد الوصول اليه فيكون مفارقه الحوت سبب دخول الحمل ويكون كونه متحركا بالطبع مع الوصول إلى الحوت سبب الانفصال منه ويكون سبب الوصول إلى الحوت الانفصال بما قبله وهكذا يتهدى إلى غير نهاية فترجع الحوادث بعد تسلسل أسبابها الأرضية بالآخرة لا محالة إلى الحركة السماوية لا يمكن أن يكون إلا كذلك وتكون حركة السماء سبباً لحدوث الأشياء من وجهين .

(أحدهما) : أن يكون السبب معه كالضوء الذي يكون مع الشمس تدور معه ثم يحدث في كل جزء من الأرض شيئا فشيئا

فيحدث النهار في كل قطر شيئاً فشيئاً ويحدث بسببه الابصار وزوال الظلام ويحدث بسبب الابصار انتشار الناس في أغراضهم بأصناف الحركات ويحدث من تلك الحركات حوادث في العالم لا تحصى .

(والآخر) : أن تكون الحركة الدورية سبباً لوصول الاستعداد إلى الأسباب ولكن تتأخر المسببات من حيث لا تتم الشروط كما أن الشمس توجب حرارة في الأرض تستعد بسببها للتأثير في البذر إن بذر فيها ولكن يتأخر لعدم البذر والبذر يتأخر لعدم إرادة المتحرك للبذر وإرادته تبتنى على سبب آخر فاذا تيسر بث البذر عملت الحرارة الآن وقبل هذا كان لا تؤثر لفقد المحل وكان تأخر الحادث لمثل ذلك فهكذا يتصور حدوث الأشياء وقد ظهر أن التركيب بين الماء والطين مثلاً دل على الحركة والحركة دلت على اختلاف الجهتين بالضرورة ولم يمكن اختلاف الجهتين إلا بجسم محيط وهو السماء وأنه لا بد وأن يكون متحركاً على الدوام حتى يتصور حدوث الحوادث فاذا هذه الأدلة وافقت المحسوس وصار بحيث إذا تأمله الأعمى الذي لا يشاهد السماء وحركتها وإحاطتها إذا نظر بعقله في أدنى حركة يعلم أنه لا بد من وجود سماء تدور على الدوام حتى يتصور الحركة وإلا فخلق الحركة دون ذلك محال والمحال لا يكون مقدوراً عليه فلا يكون له وجود البتة والآن فاذ قد بينا حركة السماء ببرهان الآن وهو الدلالة عليه بالنتيجة فنذكر سبب حركته وأنه لم يتحرك ولنذكر أحكامه .

(القول في الأجسام السماوية) : الدعاوى فيها أنها متحركة عن نفس بالارادة وأن لها تصوراً للجزئيات متجدداً وأن لها في الحركة غرضاً وأنه ليس غرضها الاهتمام بالسفليات وأن غرضها الشوق والتشبه بجوهر شريف أشرف منها لا علاقة بينه وبين الأجسام يسمى ذلك عقلاً مجرداً وبلسان الشرع ملكاً مقرباً وأن العقول كثيرة وأن أجسام السموات مختلفة الطبائع وأن بعضها ليس سبباً لوجود البعض .

(الدعوى الأولى) : أنها متحركة بالارادة أما أنها متحركة فمشاهد وقد دللنا أيضاً عليه ونزيد فنقول إن هذا الجسم المحيط إذا فرض ساكناً كان له وضع مخصوص حتى يكون نصف معين منه مثلاً فرقنا الآن ولو قدر هذا تحتاً لم يكن محالاً لأن سائر أجزاء الحول بالاضافة إلى سائر أجزائه واحد فيستحيل أن يتعين جزء من الحول لجزء من أجزائه إذ لو تعين لبعضه جهة الفوق لكان ذلك الجزء مخالفاً للذي تعين له تحت وليكان مركباً والمركب إنما يجتمع من حركة البسائط على الاستقامة وقد بان استحالة قبولها للحركة المستقيمة والبسيط لا يتميز فيه بعض أجزاء الحول عن بعض فاذا هي قابلة للحركة وكل قابل للحركة فقد ذكرنا أنه لا بد وأن يكون في طبعه ميل ولا يجوز أن يكون ذلك ميلاً إلى الحركة المستقيمة فانه لا يقبل الحركة المستقيمة إذ يحتاج إلى جسم آخر يحدد له الجهات فيكون ميله إلى تبديل أجزاء الحول عليه وذلك بالدور

حول الوسط فواجب إذاً أن يكون في طبعه ميل إلى الحركة حول الوسط إذ ليس بعض الحول أولى ببعض الأجزاء من بعض ويستحيل أن يكون مثل هذه الحركة بطبع محض خال عن الإرادة لأن الحركة الطبيعية هرب من وضع لطلب وضع آخر فاذا وصل إلى ذلك الوضع الطبيعي استقر فيه واستحال أن يعود بالطبع إلى ما فارقه لأنه إن كان ملائماً له فلم يفارقه وإن كان منافياً فلم يرجع إليه وما من وضع للسماء يفارقه بالحركة إلا ويعود إليه وهو زائل عائد على الدوام فلا يكون ذلك بالطبع بل بالإرادة والاختيار ولا تكون الإرادة إلا مع تصور وكل ماله تصور وإرادة فأنما نسميه نفساً إذ ليس للجسم إرادة وتصور بمجرد كونه جسماً بل بطبيعة خاصة وصورة مخصوصة والعبارة عنها النفس فاذا حركت السماء بالإرادة حركة نفسانية .

(الدعوى الثانية) : أنه لا يجوز أن يكون محرك السماء شيئاً عقلياً محضاً لا يقبل التغير كما لم يجوز أن يكون طبعاً محضاً والعقل عبارة عن الجوهر الثابت الذي لا يقبل التغير والنفس عبارة عما يقبل التغير فنقول الثابت على حالة واحدة لا يصدر منه إلا ثابت على حالة واحدة فيجوز أن يكون سكون الأرض مثلاً عن علة ثابتة لأنه دائم على حالة واحدة أما أوضاع السماء فإنها دائماً في التبدل فيستحيل أن يكون موجه ما هو ثابت غير متغير فإن الموجب للحركة من .

(١) الى

(ب) لا يوجب الحركة من

(ب) الى

(ج) إن بقى على تلك الحالة لأن هذه الحركة غير الأولى فإن بقيت العلة على حالها فلا يلزم منها غير المألوم أولاً فاذا لا بد وأن يكون اقتضاؤها للحركة من حد ثانى الى ثالث بسبب طرأ عليها كالشيء الذى يختلف تحريكه لاختلاف كيفيته فانه اذا برد حرك على وجه آخر يخالف تحريكه فى حالة الحرارة فاذا لا بد من تغير الموجب عند تغير الموجب فان كان الموجب هو الإرادة فلا بد من تغير الارادات وتحددتها فاذا لا بد من تجديد الارادات الجزئية لأن الإرادة الكلية لا توجب حركة جزئية فارادتك للحج لا توجب حركة رجلك بالتخطى الى جهة معينة ما لم يتجدد لك إرادة جزئية للتخطى الى الموضع الذى تخطيت اليه ثم يحدث لك بتلك الخطوة تصور لما وراء تلك الخطوة وينبعث منه إرادة جزئية للخطوة الثانية وإنما ينبعث من الإرادة الكلية الارادات الجزئية التى تقتضى دوام الحركة الى الوصول الى الكعبة فيكون الحادث حركة وتصوراً وإرادة فالحركة حدثت بالإرادة والإرادة حدثت بالتصور الجزئى مع الإرادة الكلية والتصور الجزئى مع الإرادة الكلية حدثت بالحركة ويكون مثاله من يمشى بسراج في ظلمة لا يظهر له السراج مثلاً إلا مقدار خطوة بين يديه فيتصور خطوة واحدة ومعه السراج فينبعث له من التصور والإرادة الكلية للحركة إرادة جزئية

لذلك الخطوة بعينها فتحصل الخطوة بعينها وهي موجب الإرادة التي هي موجب التصور ثم تكون تلك الخطوة سببا لتصور الخطوة الأخرى فيتصور وتحصل الخطوة فيحدث من الخطوة تصور آخر ومن التصور إرادة خطوة أخرى ومن الإرادة الخطوة الأخرى وهكذا على الدوام ولا يمكن أن تكون حركة جزئية إلا كذلك فهكذا يمكن أن تكون حركة السماء وكل ما هو متغير بتغير الإرادات والتصورات يسمى نفساً لا عقلاً.

(الدعوى الثالثة): أنها ليست تتحرك اهتماماً بالعالم السفلي وإن أمر السفلي ليس يهمها بل غرضها أمر أجل وأشرف منها وبرهانها أن كل حركة إرادية فأنما تكون جسمانية حسية أو عقلية والحسية هي الحركة بالشهوة والغضب ويستحيل أن تكون حركة السماء لشهوة فإن الشهوة عبارة عن طلب ما هو سبب لدوام البقاء وما لا يخاف على نفسه النقصان والهلاك يستحيل أن يكون له شهوة ويستحيل أن يكون له غضب فانه عبارة عن قوة تدفع المناق المضاد الموجب للهلاك أو النقصان فالشهوة طلب الملايم والغضب لدفع المناق والهلاك يستحيل عليه الهلاك والنقصان فلا يمكن أن يكون غرضه من هذا القبيل فلا بد أن يكون عقلياً وبرهان استحالة الهلاك والنقصان عليه إن ذلك لو كان لكان لا يخلو إما أن يكون بزوال عرض منه وهو الاتصال بالانكسار والانخراق أو زوال صورته وطبيعته أو عدمه من أصله بصورته ومادته وباطل أن

يكون له انخراق وانكسار فان معناه زوال الأجزاء طولاً وعرضاً في جهات مستقيمة فهو معنى التفرق أعني أن ذلك من ضرورته وقد بان أنها لا تقبل الحركة المستقيمة وباطل أن يعرض بطلان صورته عن مادته لأن المادة لا تخلو إما أن تبقى خالية عن الصورة وهو محال أو تلبس صورة أخرى فيكون ذلك كوناً وفساداً وهو محال لأن الكون والفساد من ضرورته قبول الحركة المستقيمة فانه إنما يقبل صورة تخالف الصورة الأولى بالطبع فيستدعي مكاناً غير مكانه فيتحرك إلى ذلك المكان حركة مستقيمة كهبولى الهواء فانه إذا خلع الصورة الهوائية ولبس صورة المائية لم يتصور ذلك إلا بأن يتحرك إلى حيز الماء حركة مستقيمة وأما عدمه من أصله أى عدم مادته فهو محال لأن كل ما ليس له مادة فيستحيل عدمه بعد الوجود كما يستحيل وجوده بعد العدم إذ قد ثبت من قبل أن كل حادث فله مادة إذ إمكان حدوثه قبل حدوثه وهو وصف ثابت فلا بد له من محل فلذلك لا يعدم الشيء إلا من مادة حتى يبقى إمكان وجوده بعد عدمه في مادته وإلا ينعدم انعداماً يستحيل بعد وجوده ومحال أن يتقلب الموجود محالاً وإذا بقي ممكناً استدعى الامكان الذى هو وصف إضافي إلى جوهر يقوم به فاذا ثبت بهذا استحالة التغير عليها لم تكن حركتها لشهوة ولا غضب فلا يبقى إلا غرض عقلي ويستحيل أن يكون غرضها الاهتمام بهذه الكائنات الفاسدات حتى يكون الغرض من وجودها وحركتها هذه السفليات

لأن ما يراد للشيء فهو أحسن من ذلك الشيء لا محالة فيؤدي إلى أن يكون العلويات أحسن من السفليات مع إن العلويات أزلية غير قابلة للهلاك وهذه السفليات ناقصة ومتغيرة وهي بالقوة وجملة الأرض بما فيها جزء يسير من جرم الشمس فانها مثل الأرض مائة ونيف وستين مرة فلا نسبة لجرم الشمس إلى فلکها فكيف الفلك الأقصى فكيف يكون الغرض من مثل هذا الجسم هذه الأمور الخسيسة وكيف يكون الغرض من تلك الحركة الأزلية الدائمة هذه الأمور الخسيسة وكيف لا يكون هذه خسيسة بالإضافة إليها وأشرف السفليات الحيوان وأشرفه الإنسان وأكثره ناقص والكامل منه قط لا ينال تمام الكمال فانه لا ينفك عن اختلاف الأحوال فيكون أبداً ناقصاً أى يكون فاقد الأمر النهى هو ممكن له ولو حصل له لكان أكمل له والأجرام العلوية كاملة وهي بالفعل ما فيها شيء بالقوة إلا ما يرجع إلى أحسن أغراضها وهو الوضع كما سيأتى ولا يقصد إلا شرف الأخص لأجل الأخص في نفسه البتة *
فان قيل فان كان ما يراد لغيره فهو أحسن من ذلك الغير فليكن الراعى أحسن من الغنم والمعلم أحسن من المتعلم والنبي من الأمة إذ لا يراد الراعى إلا للغنم ولا المعلم إلا للمتعلم ولا النبي إلا لارشاد الأمة *
قيل أما الراعى فهو أحسن من الغنم من حيث أنه راع وإنما هو أشرف من حيث أنه إنسان وإنسانيته غير مطلوبة لأجل الرعاية فقط فان لم يعتبر منه إلا وصف كونه راعياً فهو بهذا الاعتبار أحسن

من الغنم كالكلب الحارس للغنم فانه أحسن من الغنم بالضرورة إن لم يكن له وصف سوى كونه راعياً فان كان يتأتى منه الصيد فهو بذلك الوجه يجوز أن يكون أشرف فأما هو من حيث أنه حارس للغنم فقط بالضرورة يكون أحسن منه لأن ما يراد لغيره فهو تبع لذلك الغير فكيف لا يكون أحسن منه وهو الجواب عن المعلم والنبي فان شرف النبي من حيث أنه كامل في نفسه بصفات يكون بها شريفاً وإن لم يشتغل باصلاح الخلق فان لم يعتبر منه إلا وصف الاصلاح لزم أن يكون المطلوب صلاحه أشرف من المستعمل في الاصلاح *
فان قيل وأى بعد في أن يكون غرضه إفادة الخير ليكون خيراً فاضلاً وليكون ما يصدر منه حسناً فان فعل الخير حسن ولا تكون السفليات من حيث ذواتها مقصودة له * قيل قول القائل أن فعل الخير حسن كلام مشهور والمصلحة أن تعتقده العوام لينزجروا عن القبائح فأما إذ ارد إلى التحقيق ففي محموله وموضوعه بحث وتفصيل أما الموضوع وهو فعل الخير فهو ينقسم إلى ما يكون بالذات وإلى ما يكون بقصد فالذى بالذات لا يدل على النقص ومعناه أن يكون ذاته بحيث يلزم من ذاته أمر هو خير ولا يقصد منه أمر آخر البتة وهذا الفعل لا يكون بارادة وغرض وقد ذكرنا أن الحركة الدورية إرادية والآخر أن يكون بقصد وهو دليل نقصان القاصد إذ لا بد وأن يكون فعله أولى به من لا فعله ليحصل له بالفعل ما لم يكن له ولو كان كاملاً لما افتقر إلى اكتساب أمر آخر فان لم يكن هذا لم يكن قصد وإرادة

البتة * وأما المحمول وهو أنه حسن فينقسم إلى ماهو حسن في ذاته وإلى ماهو حسن في حق القابل وإلى ماهو حسن في حق الفاعل أما الحسن في ذاته فكما نقول أن وجود الكل إذا قوبل بعدمه كان الوجود خيراً من العدم وذات الأول ذات يلزم منه ما هو خير ولا يكون خيراً للأول إذ لا يستفيد منه شيئاً ولا هو خير لقابل إذ ليس ثم غير الكل حتى يقال الكل خير له * وأما الحسن للقابل فهو حسن ودليل على نقصان القابل واقتقاره إلى أمر وجوده أكمل له من عدمه * والحسن للفاعل يدل على نقصان الفاعل إذ لو كان كاملاً لاستغنى عن استفادة الخير والكمال بالفعل وإنما اشتهر أن الفعل الخير في حق الإنسان فضيلة وكمال لا نقصان لأنه يتوقع منه الشر فهو بالإضافة إلى مقتضى طبعه خير وإلا فهو في الحقيقة وبالإضافة إلى الكمال المطلق نقصان فإذا ثبت هذا فنقول إن لم يكن إفادة الخير خيراً للفاعل لم يكن غرضاً ولا يتصور أن يتوجه إليه إرادة فلا بد وأن نبين وجه كونه خيراً له حتى يتصور أن يكون غرضاً.

(الدعوى الرابعة) : إثبات العقول المجردة وهي أن الحركة تدل على إثبات جوهر شريف غير متغير ليس بجسم ولا منطبع فيه ومثل هذا يسمى عقلاً مجرداً وإنما يدل عليه بواسطة عدم التناهي فانه قد سبق أن هذه الحركة دائمة لا نهاية لها أزلاً وأبداً فلا بد وأن يكون لها استمداد من قوة محركة إذ يستحيل أن يكون في الجسم

قوة على مالا نهاية له لأن كل جسم منقسم وينقسم بتقدير انقسامه انقسام القوة فلو توهمنا الانقسام لكان بعض القوة لا يخلو إما أن يحرك إلى غير نهاية فيكون الجزء مثل الكل من غير تفاوت وهو محال وإما أن يحرك إلى غاية والبعض الآخر أيضاً يحرك إلى غاية فيكون المجموع متناهيًا ثبت أنه لا يتصور أن يكون قوة على أمر غير متناهي وتكون تلك القوة في جسم فإذا لا بد لهذه الحركة من محرك مجرد عن المواد * والمحرك قسمان .

(أحدهما) : يحرك كما يحرك المعشوق العاشق والمراد المرید والمحجوب المحب .

(والثاني) : كما تحرك الروح البدن والثقل الجسم إلى أسفل والأول هو ما لأجله الحركة والثاني هو ما منه الحركة والحركة الضرورية تفقر إلى مباشر فاعل يكون منه الحركة وذلك لا يكون إلا نفساً متغيراً لأن المجرد الذي لا يتغير لا يصدر منه الحركة المتغيرة كما سبق ذلك فتكون النفس الفاعل للحركة متناهي القوة لكونه جسمانياً ولكن يمدّه موجود ليس بجسم بقوته التي لا تنهاى ويكون بريئاً عن المادة لا محالة حتى تخرج قوته عن النهاية ولا يكون فاعلاً للحركة بل تكون لأجله الحركة من حيث كونه معشوقاً ومقصوداً لا من حيث كونه مباشراً للحركة ولا يتصور محرك لا يتحرك في نفسه إلا بطريق العشق كتحرّك المعشوق للعاشق * .

فان قيل كيف يتصور أن يكون هذا العقل محزكا بطريق العشق *
 قيل المحرك بهذا الطريق إما أن يكون بحيث يطلب ذاته كالعلم فانه
 يحرك طالب العلم بطريق عشقه له والمطلوب حصول ذاته وإما أن
 يكون بحيث يطلب التشبه به والاقتران كالأستاذ فانه معشوق التلميذ
 ومحركه على معنى إنه يحب التشبه به وكذا كل مرغوب فيه متصف
 بوصف عظيم يراد التشبه به ولا يجوز أن تكون هذه الحركة من
 القسم الأول فان المعنى العقلي لا يتصور أن ينال الجسم ذاته فانه بان
 أنه لا يحل في جسم فلا يبقى إلا أنه يحب التشبه والاقتران به
 باكتساب وصف يشبه وصفه ليقرب منه في الوصف كتشبه الصبي
 بأبيه والتلميذ بأستاذه ولا يمكن أن يكون بطريق الأمر والاهتمام
 فان الأمر ينبغي أن يكون له غرض في الأمر وذلك يدل على نقصان
 وقبول تغير والموتر أيضا ينبغي أن يكون له غرض في الاهتمام
 وذلك الغرض هو المقصود فاما امثال الأمر لأجل أنه أمر فقط
 بلا فائدة فلا يمكن وإذا ثبت أنه لا يمكن إلا بطريق التشبه بالمعشوق
 فيكون له ثلاثة شروط .

(الأول) : أن يكون للنفس الطالبة للتشبه تصور لذلك الوصف
 المطلوب ولذات المعشوق وإلا كان بارادته طالبا لما لا يعرفه
 وهو محال .

(والثاني) : أن يكون ذلك الوصف عنده جليلا عظيما وإلا لم
 يتصور الرغبة فيه .

(والثالث) : أن يكون ممكنا حصوله في حقه فانه إن كان محالاً لم
 يتصور طلبه بارادة عقلية صادقة إلا بطريق الظن والتخيل الذي
 هو عارض قريب الزوال ولا يدوم أبداً فاذا لا بد وأن يكون لنفس
 الفلك إدراك لجمال ذلك المعشوق فينبعث بتصوره للجمال عشقه
 الذي يقتضى نظره والتفاتة إلى جهة العلو لينبث منه الحركة الموصلة
 إلى المطلوب من التشبه فيكون تصور الجمال سبب العشق * والعشق
 سبب الطلب والطلب سبب الحركة ويكون ذلك المعشوق هو
 الأول الحق أو ما يقرب منه من الملائكة المقربين أعنى العقول
 المجردة الأزلية المنزهة عن قبول التغير التي لا يعوزها شيء من
 الكلمات الممكنة لها * فان قيل فلا بد من تفصيل هذا العشق
 والمعشوق والوصف المطلوب تحصيله بالحركة * قيل كل طلب فانه
 توجه إلى ما هو خاصية واجب الوجود وهو أنه تام بالفعل ليس
 فيه شيء بالقوة فان كون الشيء بالقوة نقصان إذ معناه فقد كمال هو
 ممكن حصوله له فكل موجود هو بالقوة من وجه فهو ناقص من
 ذلك الوجه وطلبه أن يزول عنه ما بالقوة إلى الفعل فطلب الكل
 الكمال ونيله وكل ما يكثر فيه ما بالقوة فهو أخس لاحتالة وكل ما هو
 بالفعل من كل وجه فهو كامل والانسان في جوهره تارة يكون بالقوة
 وتارة يكون بالفعل وإذا صار في جوهره بالفعل فلا يزال في
 أعراضه بالقوة لا ينال غاية الكمال مادام في البدن ولا تفارقه القوة *
 وأما الجسم السماوي فلا يكون بالقوة في جوهره البتة فانه ليس

بمحدث ولا يكون بالقوة في أعراضه الذاتية أيضاً ولا في شكله بل هو بالفعل أى كل ما هو ممكن له فهو حاصل له إذ له من الأشكال أفضلها وهي الكرة ومن الهيئات أفضلها وهي الاضائة والشفيف وكذا سائر الصفات وإنما يبقى لها أمر واحد لا يمكن أن يكون بالفعل وهو الأوضاع فإن كل وضع فرض له أمكن فرضه على وضع آخر إذ لا يمكن أن يكون على وضعين في حالة واحدة ولو لم يمكن فيه هذا القدر بالقوة لكان قريب الشبه بالعقول المجردة وليس بعض الأوضاع أولى من بعض حتى يلزم ذلك ويترك البقية وإذ لم يمكن الجمع بين جميع الأوضاع بالعدد وأمكن الجمع بينها بالنوع على سبيل التعاقب قصد أن يكون كل وضع له بالفعل وأن يستدئتم جميعها بطريق التعاقب ليكون نوع الأوضاع دائماً بالفعل كما أن الانسان لما لم يكن بقاء شخصه بالفعل دبر لبقائه حفظ نوعه بطريق التعاقب وللحركة الدورية أيضاً خاصية في كونه بالفعل وبعيداً عن التغير والتفاوت فإن الحركة المستقيمة إن كانت طليعية تغيرت إلى السكون في آخرها وإن كانت قسرية تغيرت إلى الفتور في آخرها والدورية تستمر على وتيرة واحدة فاذا الجسم السماوى مهما تكلف استبقاء نوع الأوضاع لنفسه بالفعل على الدوام فقد تشبه بالجواهر الشريفة بغاية ما يمكن له في نفسه ويكون طلبه للتشبه عبادة لرب العالمين لأن معنى العبادات التقرب ومعنى التقرب طلب القرب ومعنى طلب القرب أن يتقرب منه في الصفات لا في المكان فإن

ذلك غير ممكن فهذا هو الغرض المحرك للسماوات .

(الدعوى الخامسة) : أن السماوات قد دلت المشاهدة على كثرتها فلا بد وأن تكون طباعها مختلفة وأن لا تكون من نوع واحد بدليلين .

(أحدهما) : أنها لو كانت من نوع واحد لكان نسبة بعض أجزاء واحد منها إلى بعض أجزاء الآخر كنسبة بعض أجزائها إلى جزء آخر منها ولو كان كذلك لكان الكل متواصلة لا متفصلة فالانفصال لا سبب له إلا تبين الطباع وهذا كما أن الماء لا يختلط بالدهن إذا صب عليه بل يجاوره مابيناً والماء يختلط بالماء ويتصل به والدهن بالدهن وكما يعلم بمفارقة نسبة أجزاء الماء بعضه إلى بعض لنسبة بعض أجزائه إلى أجزاء الدهن بالانفصال فكذلك هنا إذ لا مانع للاتصال مع تشابه الكل .

(والثاني) : أن بعضها أسفل وبعضها أعلى وبعضها حاوية وبعضها محوية وذلك يدل على تفاوت الطباع واختلاف الأنواع لأن الأسفل لو كان من نوع الأعلى لجاز له أن يتحرك إلى مكان الأعلى كما يجوز في بعض أجزاء الماء والهواء أن يتحرك إلى أسفل وأعلى من حيز الماء والهواء ولو جاز لكان قابلاً للحركة المستقيمة إذ بها يتحرك الأسفل إلى حيز الأعلى كافي العناصر وقد بان أنه يستحيل أن يكون فيها قبول الحركة المستقيمة .

(الدعوى السادسة) : أن هذه الأجسام السماوية لا يجوز أن

يكون بعضها علة للبعض بل لا يجوز أن يكون جسم سببا في وجود جسم وعلة فيه لأن الجسم إنما يؤثر في الشيء إذا وصل إلى تماسه أو مجاورته أو موازاته * وبالجمله إذا ناسبه مناسبة كما تؤثر الشمس في إضاءة الجسم إذا حاذاها ولم يكن بينهما حائل وكما تؤثر النار في إحراق ما تلاقيه وتماسه فإذا لا بد أن يكون ثم موجود يلاقيه الجسم الفاعل حتى يؤثر فيه فيحصل فيه بتأثيره شيء آخر وإذا لم يكن موجود استحال أن يحصل بالجسم اختراع موجود آخر * فان قيل أليس النار سبب لحدوث الهواء مهما أوقد تحت الماء فيكون جسم الهواء حاصلًا بسبب النار * قيل الهواء ليس بجسم أول بل هو كائن من جسم آخر لاقاه النار فأثر فيه وإنما كلامنا في الأجسام السماوية وهي أجسام أول ليست متكونة عن جسم آخر إذ بينا أنها لو كانت متكونة فاسدة لكانت قابلة للحركة المستقيمة وذلك محال في حقها فإذا ثبت أن الأجسام الأول لا يكون بعضها سببا لوجود البعض * فان قيل فلم قلتم أن الجسم لا يصدر منه فعل إلا بعد الوصول إلى ما فيه الفعل بمماسه أو غيرها * فيقال برهانه أن الجسم لو فعل فاما أن يفعل بمجرد المادة أو بمجرد الصورة أو بالصورة مع توسط المادة وباطل أن يفعل بمجرد المادة لأن حقيقة المادة كونها قابلة للصورة فان كانت فاعلة لم تكن فاعلة من حيث أنها قابلة بل من وجه آخر فيكون فيها شيان أحدهما مابه القبول وباعتباره هو مادة والآخر مابه الفعل وباعتباره هو صورة إذ لانغنى بالصورة

غيره فتكون المادة فيها صورة ولا تكون مجردة * وباطل أن يفعل بمجرد الصورة لأن مجرد الصورة لا وجود لها بنفسها بل وجودها في المادة وإن كان بتوسط المادة فاما أن تكون المادة واسطة حقيقية حتى تكون الصورة علة المادة والمادة علة الشيء فتكون الصورة علة العلة وهذا يرجع إلى أن المادة من حيث أنها مادة قد فعلت وقد أبطلنا ذلك وإما أن يكون بتوسط المادة من حيث أنها بتوسطها يصل الجسم إلى الشيء حتى يؤثر فيه كما أن صورة النار بتوسط المادة تكون مرة ههنا وتؤثر فيما تلاقيه ومرة هناك وهذا يستدعي لاحالة شيئا يكون ههنا وهناك حتى يؤثر الجسم فيه .

(الدعوى السابعة) : أن العقول المجردة ينبغي أن لا تكون أقل من عدد الأجسام السماوية وذلك لأنه ثبت أنها مختلفة الطباع وأنها ممكنة فيحتاج وجودها إلى علة والواحد لا يصدر منه إلا واحد فلا بد من عدد حتى يصدر عن كل واحد واحد وينبغي أن تختلف بالنوع حتى يصدر منها أنواع مختلفة كيف وقد سبق أن الكثرة بالعدد لا يتصور في نوع واحد إلا بكثرة المادة وما ليس في المادة لوكثر فلا يكثر إلا باختلاف النوع وهو اختصاص كل بفصل يباين به الآخر ولا يكون بعارض إذ يستحيل أن يلزم الشيء عارض لا يصدر من نوعه فإذا لم تكن مادة لم يكن كثرة إلا بالنوع وهذه العقول ينبغي أن يكون هي المعشوق لنفوس السموات فيكون التفات كل واحدة إلى علتها وإلى طلب التشبه بها إذ يستحيل أن يكون معشوق الكل

واحدًا وإلا لكان الكل في حركتها واحدا وليس كذلك فانه بان في الرياضيات أن حركاتها مختلفة ولو كان المطلب واحدا لكان الطلب واحدا فيكون لكل واحد نفس تخصه تحركه بطريق المباشرة والفعل وعقل مجرد يخصه يحركه بطريق العشق وتكون النفوس هي الملائكة السماوية لاختصاصها بأجسامها وتلك العقول هي الملائكة المقربة لبرائتها عن علائق المواد وقربها في الصفات من رب الأرباب .

(المقالة الخامسة) : في كيفية وجود الأشياء من المبدأ الأول وكيفية ترتب الأسباب والمسببات وكيفية ارتقاءها إلى واحد هو مسبب الأسباب * وكأن هذه المقالة هي زبدة الالهيات وحاصلها وهي المطلوب الأخير من جملتها بعد معرفة صفات الأول إلحق وأول أشكال فيه أنه سبق أن الأول واحد من كل وجه وإن الواحد لا يوجد منه إلا واحد والموجودات كثيرة وليس يمكن أن يقال أنها مرتبة بعضها بعد بعض فان ذلك ليس يطرد في جميع الأشياء نعم يمكن أن يقال الأجسام السماوية قبل العناصر للطبع والعناصر البسيطة قبل المركبات ولكن ليس يطرد هذا في كل شيء فالطبايع الأربعة لا ترتب فيها ولا ترتب بين الفرس والانسان وبين النخل والكرم وبين السواد والبياض والحرارة والبرودة بل هي متساوية في الوجود فكيف صدرت عن واحد وإن صدرت عن مركب فيه كثرة من أين حصلت وبالأخرة لا بد وأن تلتقي كثرة بواحد وهو محال فالخلاص منه أن يقال الأول صدر منه شيء واحد يلزم ذلك

الواحد لا من جهة الأول حكم آخر فيحصل بسببه فيه كرة ويكون ذلك مبدأ حصول كثرة متساوقة ثم مرتبة ثم تجتمع المساوية والمرتبة في واحد فيوجب ذلك الواحد بما فيه من الكثرة كثرة وبهذا تكثر الأمور ولا يمكن إلا كذلك وأما وجه تلك الكثرة فهو أن الأول هو الواحد الحق إذ وجوده وجود محض وإنيته عين ماهيته وما عداه فهو ممكن وكل ممكن فوجوده غير ماهيته كما سبق لأن كل وجود ليس بواجب فهو عرضي للماهية ولا بد من ماهية حتى يكون الوجود عرضاً لها فيكون بحكم الماهية ممكن الوجود وبقياس السبب واجب الوجود إذ بان أن كل ممكن بنفسه فهو واجب بغيره فيكون له حكان الوجوب من وجه والامكان من وجه وهو من حيث أنه ممكن بالقوة ومن حيث أنه واجب بالفعل والامكان له من ذاته والوجوب له من غيره ففيه تركيب من شيء يشبه المادة وآخر يشبه الصورة فالذي يشبه المادة هو الامكان والذي يشبه الصورة هو الوجوب الذي له من غيره فاذا يصدر من الأول عقل مجرد ليس له من الأول الفرد إلا الوجود الفرد الواجب به فاما الامكان فله من ذاته لا من الأول بل يعرف ذاته ويعرف مبدئه وإن كان يعرف ذاته من مبدئه لأن وجوده منه ولكن يختلف حكمه بذلك فيحصل منه باعتبار هذه الكثرة كثرة ثم لا يزال تكثر قليلا قليلا إلى أن تنتهي إلى آخر الموجودات وإذا لم يكن بد من كثرة ولم يمكن إلا على هذا الوجه وهي كثرة قليلة لم تكن الموجودات الأول في غاية الكثرة

بل على التدرج تتداعى إلى الكثرة حتى توجد العقول والنفوس والأجسام والأعراض وهي أقسام الموجودات كلها * فان قيل فكيف يمكن أن يكون تفصيل ترتيبها وتركيبها * قيل هو أن يصدر من الأول عقل مجرد فيه إثني عشر كائناً كما سبق أحدهما له من الأول والآخر له من ذاته فيحصل منه ملك وفلك وأعني بالملك العقل المجرد وينبغي أن يحصل الأشرف من الوصف الأشرف والعقل أشرف والوصف الذى له من الأول وهو الوجود أشرف فيحصل منه عقل ثان باعتبار كونه واجباً والفلك الأقصى باعتبار الامكان الذى هو له كالمادة ويلزم من العقل الثانى عقل ثالث وفلك البروج ومن العقل الثالث رابع وفلك زحل ومن الرابع خامس وفلك المشتري ومن الخامس سادس وفلك المريخ ومن السادس سابغ وفلك الشمس ومن السابغ ثامن وفلك الزهرة ومن الثامن تاسع وفلك عطارد ومن التاسع عاشر وفلك القمر وعند ذلك استوفت السماويات وجودها وحصلت الموجودات الشريفة سوى الأول تسعة عشر عشرة عقول وتسعة أفلاك وهذا صحيح إن لم يكن عدد الأفلاك أكثر من هذا فان كان أكثر فينبغى أن تزداد العقول إلى استيفاء السمايات كلها ولكن لم يوقف بالرصد الأعلى هذه التسعة ثم بعد ذلك ابتدئ وجود السفليات وهي العناصر الأربعة أولاً فلا شك في أنها مختلفة لأن أماكنها بالطبع مختلفة فيطلب بعضها الوسط وبعضها المحيط فكيف تتحد طباعها وهي قابلة للكون والفساد كما سيأتى

في الطبيعيات فلا بد وأن يكون لها مادة مشتركة ولأنه لا يتصور أن يكون جسم عن جسم فلا يجوز أن يكون سبب وجودها الأجسام السماوية وحدها ولا جل أن مادة الأربعة مشتركة لا يجوز أن تكون علة وجود مادتها كثره ولا جل أن صورها مختلفة لا يجوز أن تكون علة صورها إلا كثره مختلفة محصورة في أربعة أشياء أو في أربعة أنواع لأنها أربع صور ولا يجوز أن تكون الصورة وحدها سبباً لوجود المادة إذ لو كان كذلك للزم عدم المادة بعدم الصورة وليس كذلك بل تبقى المادة لابسة لصورة أخرى ولا يجوز أن لا يكون للصورة حظ ومدخل في وجود الهيولى إذ لو لم يكن لها مدخل لبقيت الهيولى وحدها بقاء علتها مع عدم الصورة وهذا محال فاذن يكون وجود المادة بمشاركة أمور .

(أحدها) : جوهر مفارق به يكون أصل وجودها ولكن لا يكون به وحده بل بمشاركة الصورة كما إن القوة المحركة هي سبب وجود الحركة ولكن بشرط قوة قابلة في المحل وكما أن الشمس سبب نضج الفواكه ولكن بشرط قوة طبيعية في الفاكهة قابلة للأنثر فكذلك وجود المادة يكون بالعقل المفارق ولكن كونه بالعقل يكون بمشاركة الصورة وتخصص صورة دون صورة لا يكون من ذلك المفارق بل لا بد من سبب آخر يجعل بعض المادة أولى بقبول صورة دون صورة وإلا فالمادة مشتركة للعناصر وذلك بأن يجعلها مستعدة لقبول صورة مخصوصة دون أخرى وهذا لا يكون في

أول الأمر إلا من الأجسام السماوية إذ تستفيد المواد بسبب القرب والبعد منها استعدادات مختلفة فاذا استعدت قبلت الصورة من المفارق ولأجل أن هذه الأجسام السماوية متفقة في طبيعة كلية وهي التي تقتضى الحركة الدورية في الكل فيفيد المادة الاستعداد المطلق لقبول كل صورة ومن حيث أن لكل واحد منها طبع خاص توجب لبعضها استعداداً خاصاً لبعض الصور ثم تكون الصورة لكل مادة من المفارق فاذا أصل المادة الجسمية من الجوهر العقلي المفارق وكونها محدودة الجهات من الأجسام السماوية واستعدادها أيضاً يكون منها ويجوز أن يكون لبعضها أيضاً من بعض استعداد للجزئيات كما أن النار إذا لاقت الهواء أفادته الاستعداد لقبول صورة النارية فتفيض عليه من المفارق وفرق بين كونه مستعداً وبين كونه بالقوة إذ معنى القوة أنها تقبل الصورة وتفيضها ومعنى الاستعداد أن يترجح صلاحه لقبول إحدى الصورتين على الخصوص فتكون القوة على وجود الشيء وعيده بالسواء والاستعداد للوجود وحده بأن تصير إحدى القوتين أولى من الأخرى كما أن مادة الهواء قابلة للصورة النارية والمائية بالسواء ولكن غلبة البرد يجعلها لقبول صورة المائية أولى فيقلب ماء بقبول صورة المائية من المفارق عند استفادة الاستعداد من السبب المبرد ومثل هذا كانت المادة المجاورة للجسم المتحرك على الدوام أولى بصورة النار لمناسبة الحركة للحرارة والمادة التي هي أولى بالسكون

كانت هي البعيدة منه فعلى هذا الوجه يكون وجود هذه الأجسام القابلة للسكون والفساد أغنى العناصر فقد ظهر من هذا سبب الاستعداد الأول الذي للهوى بالاضافة إلى الصور كلها ثم سبب استعدادها الخاص بالاضافة إلى الطبائع الأربعة ثم يحدث بامتزاج هذه العناصر أجسام أخر أولها حوادث الجو من البخار والدخان والشهب وغيرها وثانيها المعادن وثالثها النبات ورابعها الحيوان وآخر رتبها الانسان وكل هذا يحصل بامتزاج العناصر فمن امتزاج صورة المائية والهوائيه يحدث البخار ومن امتزاج النارية والترابية يحدث الدخان فيحصل بالاختلاط الأول حوادث الجو ويكون سبب اختلاطها حر كات تحصل فيها من الحرارة والبرودة الصادرة من الأجسام السماوية وتستفيد الاستعداد منها ثم تفيض الصور من جواهر الصور فاذا حصل امتزاج أقوى من ذلك وأتم وانضاف اليه شروط حصل استعداد لصور الجواهر المعدنية فتفيض تلك الصور أيضاً من واهبها وإن كان الامتزاج أتم من ذلك حصل النبات فان كان أتم حصل الحيوان وأتم الامتزاجات مزاج نقطة الانسان الذي له استعداد لقبول صورة الانسانية * وسبب هذه الاستعدادات الحركات السماوية والأرضية واشتباكها وسبب الصور الجواهر المفارق فلا تزال السماويات مفيدة للاستعدادات والمفارق مفيد للصور حتى يتم بهما دوام الوجود وليست هذه الامتزاجات بالاتفاق بل أسبابها متسقة على نظام وهي الحركات

السموية فلذلك يرى بعض الأشياء باقية بأعيانها وهي الكواكب وبعضها لا يمكن بقاء عينها كالنبات والحيوان فدير لبقائها بقاء نوعها وذلك تارة بالتولد من التراب عند حصول الاستعداد بسبب سماوى مخصوص وتارة يكون بالولادة وهو الأغلب إذ خلق في كل نوع قوة تنتزع منه جزءا يشبهه بالقوة فيكون سببا لوجود مثله منه فهذا سبب حدوث هذه الحوادث ولا حادث إلا في مقر فلك القمر فأما الأجسام السماوية فإنها ثابتة على حالة واحدة في ذواتها وأعراضها إلا فيما هو أخس أعراضها وهو الوضع والاضافة إذ بحركاتها المتقابلة يحصل التثليث بين الكواكب والتسديس والمقارنة والمقابلة والتريع واختلاف مطارح الشعاع وأنواع من الامتزاجات متذكر في علم النجوم وليس في قوة البشر استيفاء جميعها فيكون تلك سببا لاختلاف هذه الامتزاجات والاستعدادات لاستفادة الصور من واهب الصور الذي لا يخل بالافاضة والافادة وإنما لا تحصل الصور منه فيما لا يحصل لقصور في القابل لا المتع من جهته فاذا اختلفت تلك المناسبات السماوية بالنوع حصلت استعدادات مختلفة بالنوع وفاضت صور مختلفة كصورة الفرس والانسان والنبات فان المادة القابلة لصورة الفرس لا تقبل صورة الانسان البتة ولذلك لم يلد فرس إنسانا قط وإذا تفاوتت في القوة مع اتحاد النوع أوجبت تفاوتاً في صفة الاستعداد فتفاوتت صورة النوع الواحد في الكمال والنقصان فما من حيوان ناقص بعضه أو صفة إلا ونقصانه لسبب

في رحم أمه أو في وقت التريسة أو في أمر من الأمور المتعلقة به ويكون ذلك السبب بسبب آخر وكذلك سببه ولا يتسلسل إلى غير نهاية فترتقى بالآخرة إلى الحركات السماوية فحصل من هذا أن الخير فائض على الكل من المبدأ الأول بواسطة الملائكة حتى وجد كل ما كان في الامكان وجوده على أحسن الوجوه وأكملها فكل ما هو موجود فوجوده كما ينبغي ولا يمكن أن يكون أتم منه والمادة التي منها الذباب لو قبلت صورة أكمل من صورة الذباب لفاضت من واهبها إذ لا يخل ثمة ولا منع وإنما هو فياض بالطبع كما يفيض النور من الشمس على الهواء والأرض والمرآة والماء فيختلف أثره حتى لا يظهر في الهواء ويظهر على الأرض ولا ينعكس منه الشعاع ويظهر في المرآة والماء وينعكس الاشرار لا لتفاوت جاء من ناحية الشمس بل لاختلاف استعداد المواد وينبغي أن يعلم أن الذباب خير من مادة الذباب لو تركت كذلك ولولا أنه كذلك لما وجد • فان قيل نرى الدنيا طافحة بالشرور والآفات والفواحش كالصواعق والزلازل والطوفانات والاسباع وغيرها وكذا في نفوس الادميين من الشهوة والغضب وغيرهما فكيف صدر الشر من الاول أبقدر أم بغير قدر فان لم يكن بقدر فقد خرج عن قدرة الاول ومشيته شيء فهو مما إذا وإن كان بقدر فكيف قدر الشر وهو خير محض لا يفيض منه إلا الخير فيقال لا ينكشف سر القدر إلا بذكر معنى الخير والشر • أما الخير فيطلق على وجهين •

(أحدهما) : أن يكون خيراً في نفسه ومعناه أن يكون الشيء موجوداً ويوجد معه كآله فإذا كان الخير هذا فالشر في مقابله عدم الشيء أو عدم كآله فالشر لا ذات له ولكن الوجود هو خير محض والعدم شر محض وسبب الشر هو الذي يهلك الشيء أو يهلك كآله من كآلاته فيكون شراً بالاضافة إلى ما أهلكه .

(والآخر) : أن الخير قد يراد به من يصدر منه وجود الأشياء وكآلهما والأول خير محض بهذا المعنى إلا أن الأشياء بهذا الاعتبار أربعة أقسام .

(الأول) : ما هو خير محض لا يتصور أن يصدر منه شر .

(والثاني) : ما هو شر محض لا يمكن أن يكون منه خير .

(والثالث) : ما يوجد منه الخير والشر ولكن الخير ليس بأغلب .

(والرابع) : ما يكون منه الخير أغلب .

(أما الأول) : فقد فاض من الأول وهي الملائكة فانها أسباب

للخيرات لا يكون منها شر .

(وأما الثاني) : لم يوجد منه وهو مالا يتصور أن فيه خير بل

هو شر محض .

(وأما الثالث) : فهو الذي غلب فيه الشر فحقه أن لا يوجد

أيضاً إذ احتمال الشر الكثير لأجل الخير القليل شر وليس بخير .

(وأما الرابع) : فينبغي أن يوجد وذلك مثل النار مثلاً فان فيها

قوياً عظيماً للعالم إذ لو لم تخلق لاختل نظام العالم وعظم الشر في

اختلاله ولو خلق لكان لا محالة يحترق ثوب الفقير لو انتهى اليه بمصادمات الأسباب وكذلك المطر إن لم يخلق بطلت الزراعة وخرب العالم ولو خلق فلا بد أن يخرب سطح بيت العجوز إذا نزل عليه وليس يمكن خلق مطر يميز في نزوله بين موضع وموضع فلا يقع على السطوح ويقع على الزرع الذي في جواره فان هذا فعل من مختار وصورة الماء بمجرد ما من غير امتزاج لا تقبل صورة الحياة ولو مزج بغيره وجعل حيواناً لكان لا يحصل منه فائدة الماء يكآلهما لم يحصل من هذه الحيوانات فالفيد للخير بين أن يخلق المطر لخير العالم ولا يعبأ بالشر النادر الذي يتولد منه ويلزمه بالضرورة وبين أن لا يخلق المطر ليصير الشر عاماً وإذا قوبل هذا بذلك علم قطعاً إن الخير في أن يخلق ومن هذا خلق .

(زحل والمريخ والنار والماء والشهوة والغضب) : فان هذه أمور لو لم تكن لبطل بسبب فقدها خير كثير ولا يمكن خلقها إلا ويلزم منها شر قليل وعلم أن ذلك مما يلزم منه مرضى به فالخير مقضى به بالذات والشر مقضى به بالعرض ومرضى بالعرض وكل بقدره فان قيل كان ينبغي أن يخلق بحيث يكون خيراً محضاً فيقال معنى هذا السؤال أنه كان ينبغي أن لا يخلق هذا القسم لأن القسم الذي هو خير محض فقد وجد وبقي في الامكان مالا يتمحض خيره ولكن يكثر خيره ويقل شره وكان الخير في وجوده لا في

عدمه فلو لم يكن كذلك لم يكن هذا القسم فغنى السؤال أن النار
ينبغي أن يخلق بحيث لا يكون ناراً وزحل بحيث لا يكون زحلا
وهو محال فان قيل فلم قلتم إن الشر قليل ؟ قلنا لأن الشر عبارة عن
الهلاك والنقصان ومعناه عدم ذات أو عدم صفة ذات هو كمال
بالذات وهذا يستحيل في حق الملك والفلك كما سبق ولا يوجد
هذا إلا من حيث توجد الصور المتضادة وهي العناصر إذ يعدم
بعض الصور بعضاً لتضادها لاحالة فلا يكون ذلك إلا في الأرض
ولو كان الشر عاماً في كل الأرض لكان قليلاً إذ كل الأرض قليلاً
بالإضافة إلى الوجود فكيف والسلامة غالباً وإنما توجد هذه
الشرور في حق الحيوانات وهي أقل ما في الأرض ثم لا يوجد إلا
في أقل الحيوانات إذا كثرا يسلم والذي لا يسلم فانه في أكثر أحواله
يسلم وإنما يتغير في بعض الأحوال أو في بعض الصفات لا في الكل
فلا يخفى أنه نادر بالإضافة إلى الخير * وعلى الجملة فكل هذا لا يرجع
إلا إلى فساد أحوال الذات والخوف من عدم الذات بحيث يتصور
الخوف أشد من الخوف من عدم الصفات فالشر هو عدم وإدراك
العدم هو الألم والخير هو الكمال وإدراكه هو اللذة فقد اتضح
كيفية صدور هذه الموجودات من الأول وكيفية ترتبها وكيفية
دخول الشر فيها وكيفية دخوله تحت القضاء والقدر وإنما منع من
ذكر سر القدر لأنه يومئذ عند العوام عجزاً فان الصواب في أن
يلقى اليهم أن الأول قادر على كل شيء ليجب ذلك تعظيماً في

صدورهم فلو فصل وقيل لا بل هو قادر على كل ممكن وقسمت
الأمور إلى ممكنة وغير ممكنة وقيل إن خلق النار بحيث يطبخ به
الطبخ ويناب به الجوهر ولكنه لا يحرق حطب الفقير إذا وقع في
داره غير ممكن لظنوا أن ذلك عجز بل لو قيل لبعضهم أنه لا يقدر
على خلق مثل نفسه ولا على الجمع بين السواد والبياض لظن ذلك
عجزاً - فهذا هو سر القدر على ما قيل والله أعلم بالصواب .

(تم القسم الثاني ويليه القسم الثالث وهو في الطبيعيات)

فهرس

القسم الثاني إجمالاً من

مقاصد الفلاسفة

(لحجة الاسلام الغزالي)

صفحة

- ٠٢ الفن الثاني في الالهيات وفيه مقدمتان وخمس مقالات
- ٠٣ المقدمة الأولى في تقسيم العلوم
- ٠٦ المقدمة الثانية في بيان موضوعات العلوم الثلاثة
- ٠٧ المقالة الأولى في أقسام الوجود وأحكامه وأعراضه الذاتية وذلك بتقسيمات ثمانية
- ٠٧ القسمة الأولى في تقسيم الوجود إلى الجوهر والعرض
- ١٠ القول في حقيقة الجسم
- ١٢ القول في الاختلاف الذي في تركيب الجسم
- ١٩ القول في ملازمة الهيولى والصورة
- ٢٣ القول في الأعراض
- ٢٥ القول في أقسام آحاد هذه الأعراض وإقامة الدليل على أنها أعراض
- ٣١ قسمة نائية في تقسيم الوجود إلى كلي وجزئي النخ
- ٣٧ قسمة ثالثة في تقسيم الوجود إلى واحد وكثير النخ

صفحة

- ٤١ قسمة رابعة في تقسيم الوجود إلى ماهو متقدم وإلى ماهو متأخر النخ
- ٤٣ قسمة خامسة في تقسيم الوجود إلى معلول وعلة النخ
- ٤٦ قسمة سادسة في تقسيم الوجود إلى متناه وغير متناه
- ٥٠ قسمة سابعة في تقسيم الوجود إلى ماهو بالقوة وإلى ماهو بالفعل
- ٥٣ قسمة ثامنة في تقسيم الوجود إلى واجب وإلى ممكن
- ٥٩ المقالة الثانية في ذات واجب الوجود ولوازمه
- ٧٠ المقالة الثالثة في صفات الأول وفيها دعاوى ومقدمة ومطالب أخرى مهمة
- ٩٥ خاتمة القول في الصفات
- ٩٧ المقالة الرابعة في ذكر أفعاله أعنى أقسام جميع الموجودات النخ
- ٩٧ القول في الأجسام السماوية وفيه دعاوى ومطالب مهمة
- ١٢٨ المقالة الخامسة في كيفية وجود الأشياء من المبدأ الأول النخ



مقاصد الفلاسفة

تأليف

الامام الهمام حجة الاسلام أبى حامد محمد بن محمد الغزالي

القسم الثالث - فى الطبيعيات

طبع على نفقة البعثة المنقبة عن الأسفار النفيسة حضرة الفاضل

محى الدين الكردى

تنبيه : لا يجوز لأحد أن يطبع مقاصد الفلاسفة للغزالي من هذه النسخة
أو أى قسم من أقسامها الثلاثة وكل من طبعها يكون مكلفا بأبراز أصل
قديم يثبت أنه طبعه منه وإلا يكون مسئولاً عن التعويض قانوناً (الناشر)

الطبعة الثانية فى رجب سنة ١٣٥٥ هـ - أكتوبر سنة ١٩٣٦ م

طبع فى

المطبعة المحمودية التجارية بالأزهر

ص.ب ٥٠٥ مصر

تطلب هذه المطبوعات وغيرها من كل فن من المكتبة المحمودية التجارية
بميدان الجامع الأزهر الشريف بمصر صندوق بوسنة رقم (٥٠٥) مصر
ترسل القيمة إذن بريد بالمبلغ أو طوابع داخل خطاب مسجل بالعنوان المذكور أعلاه

- ٥ حسن العطار على شرح إيساغوجى : منطق
- ٢ الحفنى وزكريا على شرح إيساغوجى : منطق
- ٥ حاشية عليش على شرح إيساغوجى : منطق
- ٨ الحاشية الكبرى - عطار . بليدى وغيرهما على مقولات السجاعي
- ٣ الرسائل الحكمية : الإفاضة القدسية - الجميع لمحمد حسنين
- ٢ شرح غاية السؤل للعشرة فصول ليونس بن يونس الرشيدى
- ٥ الطبيعة والقدرة وهو سيل ابن الفلش . . لأبراهيم السيد اسماعيل
- ٥ المجموع للمعلم الثانى أبى نصر الفارابى ٨ رسائل
- ١٠ المحصل - مع معالم الأصول : الجميع للرازى
- ١ مدلولات المقولات لمحمد ماضى الرخاوى
- ١٠ مرآة الشروح . . على سلم العلوم لمحب الله البهارى
- ٢ المنقذ من الضلال للغزالي
- ١ هدية الجنان فى علم الميزان تأليف مصطفى رضوان
- ٥ آراء أهل المدينة الفاضلة - للمعلم الثانى أبى نصر الفارابى
- ٢ أسرار الحكمة المشرقية أو رسالة حى بن يقطان لابن سينا
- ١ كيمياء السعادة . معها الرسالة الدنية للجميع للغزالي
- ٣ مبادئ الفلسفة وما يلزم لتعلمها لزكريا رشدى
- ٧ العدالة الإلهية جز. ٢ بقلم وهبه عبد السيد
- ٤ الأخلاق الدينية للشيخ اللبان
- ٣ الحكمة فى مخلوقات الله للغزالي

اطلبوا منا الفهرس العمومى بجميع أسماء الكتب وأماكنها وأسماء مؤلفيها يرسل لكم مجاناً

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

القسم الثالث

(الفن الثالث - في الطبيعيات)

قد ذكرنا أن الموجود ينقسم إلى جوهر وعرض والعرض ينقسم إلى ما يفهم من غير إضافة إلى الغير كالكمية والكيفية وإلى مالا يفهم إلا بالاضافة وهو متفرع على الجوهر والكيفية والكمية وأن العلم بالجوهر والعرض وأحكام الوجود من الالهيات وأن التقسيم ينزل منه إلى الكمية التي هي موضوع الرياضيات وإلى ما يتعلق بالمواد تعلقا لا يقبل التجريد عنها في الوجود وهو موضوع نظر الطبيعيات فانه يرجع إلى النظر في جسم العالم من حيث وقوعه في التغير والحركة والسكون فينحصر مقصوده في أربع مقالات.

(واحدة): فيما يلحق سائر الأجسام وهي أعم أمورها كالصورة والهوى والحركة والمكان.

(والثانية): فيما هو أخص منه وهو نظر في حكم البسيط من الأجسام.

(والثالثة): النظر في المركبات والممتزجات.

(والرابعة): النظر في النفس النباتي والحيوان والانسانى وبها يتم الغرض.

(المقالة الأولى): فيما يعم سائر الأجسام وهي أربعة الصورة والهوى إذ لا ينفك عنهما جسم وقد ذكرناهما والحركة والمكان فلا بد الآن من ذكرهما.

(القول في الحركة): ولا بد من بيان حقيقتها وبيان أقسامها * أما الحقيقة فالمشهور أن الحركة تطلق على الانتقال من مكان إلى مكان فقط ولكن صارت باصطلاح القوم عبارة عن معنى أعم منه وهو السلوك من صفة إلى صفة أخرى تصير إليه على التدرج * وبيانه أن كل ما هو بالقوة وأمكن أن يصير بالفعل ينقسم إلى ما يصير بالفعل دفعة واحدة كالأبيض يسود دفعة والمظلم يستنير دفعة استنارة مستقرة واقفة لا تزيد وإلى ما يصير بالفعل تدريجا فيكون له بين القوة المحضة وبين الفعل المحض سلوك ويتدرج في الخروج من القوة إلى الفعل ولا يكون هو محض القوة لأنه ابتداء في الخروج منها ولا محض الفعل فانه لم ينته بعد إلى الحد الذي هو المقصود وإلى التوجه كالمظلم مثلا وقت الصبح يستنير تدريجا فلا يكون نيرا بالقوة المحضة إذا ابتداء بالوجود ولا يكون بالفعل المحض لأن الحد

الذى هو المقصود بالحصول لم يحصل وكذلك إذا ابتداء الجسم بالاسوداد مفارقا للبياض فما دام سالكا بين البياض والسواد يسمى متحركا أى متغيرا على التدرج * والانتقال من حال إلى حال إنما يقع في المقولات العشر لا محالة .

(قسمه أولى للحركة)

ولا تقع الحركة من جملتها إلا في أربعة .

(الحركة المكانية والانتقال في الكمية وفي الوضع وفي الكيفية) : أما المكان فلا يتصور منه الانتقال دفعة إذ المكان قابل للانقسام والجسم كذلك فانما يفارق مكانه جزءاً بعد جزء . ويتقدم البعض منه على البعض * لا يتصور إلا كذلك ففى الكون في المكان حركة وكذا في الوضع وهو الانتقال من الجلوس إلى الاضطجاع وكذا الانتقال من الكمية بأن يكبر الشيء أو يصغر وكان كل واحدة من حركة الوضع والكمية أيضاً لا يخلو عن الحركة المكانية * وأما الكيفية فيجوز فيها الانتقال دفعة كما لو اسود دفعة ويجوز فيه الحركة وذلك بأن يسود تدريجاً * وأما الانتقال في الجوهر فلا يتصور فيه الحركة فالما يستحيل هواء دفعة والنطفة تستحيل إنساناً دفعة * وبرهانه أنه إذا ابتداء في التغير فلا يخلو إما أن يبقى النوع الذى كان أو لم يبق فان بقى فهو بعد غير زائل عما كان عليه إذ هو إنسان مثلاً ولا يتصور تفاوت في الجوهر

فلا يكون إنسان اشد إنسانية من آخر بخلاف السواد وإن زال النوع بالكلية فهو زائل بالكلية فاذا الجوهرية تغيرت بهاعن النوع والاستحالة من النوع مزيلة للنوع فان كان النوع باقيا كانت الاستحالة في العرض لا في الفصل والجنس أعنى أنه لا في الحد والحقيقة * والحركة المستديرة حركة في الوضع لا في المكان لأنها لا تفارق المكان بل تدور في مكان نفسها والسما الأقصى ليس له مكان كما سيأتى وهى متحركة * وأما الكمية فيتصور فيها حركتان .

(إحدهما) : بالغذاء وهو النمو والذبول .

(والأخرى) : بغير غذاء وهو التخلخل والتكاثف والنمو بالغذاء هو أن يستمد الجسم المغتذى من جسم آخر قريب منه بالقوة فيتشبه به بالفعل وينمو به الجسم إلى تمام النشو * والذبول هو أن ينقص الجسم لاسبب تخلخل أجزائه بل بسبب فقد غذاء يسد مسد ما يتحلل منه وإنما يحتاج إلى الغذاء جسم يتحلل منه على الدوام شيء بسبب احتفاف الهواء المحيط به لرطوبته وبسبب إذابة الحرارة الغريزية إياه فيكون الغذاء جابراً لما يتحلل منه دائماً * وأما التخلخل فهو أن يتحرك الجسم إلى الزيادة من غير مدد من خارج ولكن يكبر في نفسه من غير أن يقبل شيئاً من خارج بأن يقبل مقداراً أكثر من مقداره الأول كالماء يسخن فيكبر فاذا سد رأس الاناء لم يتسع له فينكسر وكالطعام في البطن ينتفخ ويتبخر فيعظم مقداره فيكبر البطن بسببه متفخاً وإذا بان أن الهوى ليس لها مقدار بذاتها وأن

المقدار عرضي لما لم يكن بعض المقادير أولى بها من بعض حتى يتعين لها قبول مقدار مخصوص بل لا يستحيل أن تقبل أقل وأكثر وإن لم يكن ذلك جزافا وكيف كان ولا إلى حد معلوم * وأما التكاثف فهو حركة إلى النقصان لقبول مقدار أصغر من غير إبانة شيء منه كالماء إذا جمد صار أصغر .

(قسمة ثانية للحركة باعتبار سببها)

الحركة تنقسم إلى ماهو بالعرض وبالقسر وبالطبع فالتى بالعرض هو أن يكون الجسم في جسم آخر فيتحرك الجسم المحيط ويحصل في الجسم المحاط حركة بمعنى أنه ينتقل من مكانه العام دون الخاص كالكوز الذى فيه ماء إذا نقل فإن الماء في مكانه الخاص وهو الكوز لم ينتقل ولكن لما انتقل الكوز من بيت إلى بيت صار الماء أيضاً منتقلا من بيت إلى بيت والمكان الخاص للماء هو الكوز دون البيت فحركة الماء بالحقيقة هو أن يخرج من الكوز * وأما القسرى فهو أن يترك مكانه الخاص ولكن بسبب خارج من ذاته كانتقال السهم بالقوس وانتقال الشيء بما يجذبه أو يدفعه كما ينتقل الحجر إلى فوق إذا رمى إلى فوق * وأما الطبيعى فهو أن يكون له من ذاته كحركة الحجر إلى أسفل والنار إلى فوق وكتبرد الماء طبعاً إذا سخن قسراً وهذا لأن الجسم إذا تحرك فلا بد له من سبب وسببه إن كان خارجاً من ذاته سعى قسراً وإن لم يكن خارجاً من ذاته

سعى طبعاً ولا شك في أنه لا يتحرك من ذاته لكونه جسماً إذ لو كان كذلك لكان متحركاً دائماً ولكان لكل جسم على وجه واحد بل لمعنى يزيد عليه يسمى ذلك المعنى طبيعة ثم ينقسم إلى ما يكون بغير إرادة كحركة الحجر إلى أسفل فيخص باسم الطبع إن اتحد نوعه وإن تحرك إلى جهات مختلفة يسمى نفساً نباتياً كحركة النبات وإن كان مع إرادة وكان في جهات مختلفة يسمى نفساً حيوانياً وإن كانت الجهة متحدة كحركة الفلك يسمى نفساً ملكياً أو فلكياً فإن قيل فلم قلتم بأن حركة الحجر والنار طبيعى فلعل الحجر يدفعه الهواء إلى أسفل أو تجذبه الأرض إلى نفسها والزق المملوء هواء في الماء إنما يصعد لأن الهواء يجذبه أو لأن الماء يدفعه فيقال برهان بطلان ذلك إنه لو كان كذلك لكان الصغير أسرع حركة من الكبير فإن جذب الصغير ودفعه أيسر والأمر بضد هذا فدل أنه من ذاته والا لما اشتد لكبر ذاته وضعف بصغر ذاته .

(قسمة ثالثة للحركة)

الحركة تنقسم إلى مستديرة كحركة الأفلاك وإلى مستقيمة كحركة العناصر والمستقيمة تنقسم إلى ماهو إلى المحيط عن الوسط ويسمى خفة وإلى ماهو إلى الوسط ويسمى ثقلاً وكل واحد ينقسم إلى ماهو إلى الغاية كحركة النار إلى المحيط والأرض إلى المركز وإلى ماهو دونه كحركة الهواء من الماء إلى ما فوقه وكحركة الماء

من الهواء إلى ما فوق الأرض فالحركة باعتبار الوسط ثلاث حركات حركة على الوسط وهي الدورية * وحركة عن الوسط * وحركة إلى الوسط .

(القول في المكان) : القول في المكان طويل ووجيزه أن له بالاتفاق أربع خواص .

(أحدها) : أن الجسم ينتقل منه إلى مكان آخر ويستقر الساكن في أحدهما .

(والثاني) : أن الواحد منه لا يجتمع فيه اثنان فلا يدخل الخل في الكوز مالم يخرج الماء ولا يدخل الماء مالم يخرج الهواء .

(والثالث) : أن فوق وتحت إنما يكونان في المكان لا غير .

(والرابع) : أن الجسم يقال أنه فيه فهذا غلط من ظن أن المكان هو الهیولی لكون الهیولی قابلاً لشيء بعد شيء كما أن المكان كذلك وهو خطأ لأن الهیولی هو قابل للصورة والمكان عبارة عما يقبل الجسم لا الصورة وظن فريق أنه الصورة لأن الجسم يكون في صورة غير مفارقة له وهو غلط لأن الصورة لا تفارق عند الحركة وكذا الهیولی والمكان يفارق بالحركة * وقال فريق مكان الجسم هو مقدار البعد الذي بين طرفي الجسم في مكان الماء هو الذي بين طرفي مقعر الكوز وهو الذي يشغله الماء ثم اختلف هؤلاء * فقال فريق يستحيل تقدير هذا البعد خالياً بل لا يكون الاملاء * وقال أصحاب الخلاء يجوز أن يفرغ هذا البعد عن جسم يملؤه فأثبتوا

خلاء وراء سطح العالم لانهائية له وأثبتوا في داخل العالم خلاء أيضاً ولا بد من إبطال تقدير إمكان الخلاء .

(أما المذهب الأول) : وهو أن المكان هو البعد فانما يستقيم لو فهم أن بين طرفي الكوز بعداً يستوى بعد الماء الذي فيه أو الهواء فعند ذلك يكون مكاناً للماء أو الهواء وذلك ليس بمعلوم فإن المشاهدة ليست تدل إلا على بعد الجسم الذي في الكوز فاما بعد آخر مداخل له فلا * فان قيل لو قدرنا خروج الماء من غير دخول الهواء لبقى البعد بين الطرفين فهذا ليس بحجة وإن كان صادقاً لأنه بناء على محال إذ يستحيل أن يخرج الماء من غير دخول الهواء والصادق إذا ابتنى على محال لم يكن صادقاً دون ذلك المحال فانك لو قلت الخمسة لو انقسمت بمتساويين لكان زوجاً فهو صادق ولكن لا يجوز أن يتوصل به إلى أنه زوج فكذلك لو خلا الكوز لكان فيه بعد ولكن المقدم محال فالتالي لا يلزم منه فهذا من حيث المطابقة ليفهم ما قالوه * وأما البرهان على استحالة فهو أن بعد الجسم بين طرفي الكوز معلوم فان فرض بعد آخر فقد دخل في بعد الجسم والابعاد يستحيل تداخلها بدليل أن الأجسام لا تتداخل وليس ذلك لكونها جوهرًا لأن البعد عند هؤلاء قائم بنفسه فهو جوهر ومع هذا دخل في الجسم ولا لكونه بارداً أو حاراً أو غيره من الأعراض إذ لو كان كذلك لجاز التداخل عند عدم تلك الصفة فلا سبب له إلا أنه

غزو بعد والأبعاد لا تتداخل ومعناه أن ما بين طرفي الصندوق مثلاً ذراع من الهواء وهذا الجسم أيضاً ذراع فلو دخل فيه دون خروج الهواء لكان قد صار الذراعان ذراعاً واحداً مع وجود الجسمين المذكورين ويستحيل أن يصير ذراعان ذراعاً واحداً وكما يستحيل هذا في ذراع هو هواء يستحيل في غيره فاذن لا يتداخل بعدان فإنه إن أريد بالتداخل أن أحدهما انعدم وبقي الآخر فهذا انعدام وإن أريد بقاؤهما جميعاً رجع إلى أن ذراعين ذراع واحد وهو محال ولأنه إذا قدر البعدان جميعاً موجودين فبم يعرف الاثنيتية * والدليل الذي أبطل دعوى سوادين في محل واحد يبطل هذا فإن الاثنيتية لا تفهم إلا بعد مفارقة الواحد الآخر بعرض من الأعراض كما سبق برهانه فاذا تداخل البعدان جميعاً وأحدهما لا يفارق الآخر فأي فرق بين قول القائل أن ههنا بعدين وبين قوله ثلاثة أبعاد وأربعة أبعاد وهذا محال ولا يجوز الفرق بوصف كان موجوداً وعدم حالة التداخل لأن المعدوم لا يوقع التفرقة بين الشئين * أما بطلان الثاني وهو إبطال الخلاء فما ذكرنا أيضاً كفاية لأن فيه قولاً بتداخل الأبعاد ولكننا نزيد أدلة (الاول): أن الخلاء إنما يقع في الأوهام من الهواء لأن الحس لا يدركه فيظن الإنسان أن الكوز الذي لاماء فيه فارغ خال فينغرس في الأوهام تصور الخلاء فإن ما توهمه أرباب الخلاء هو شيء مثل الهواء لأن له مقداراً مخصوصاً وهو قائم بنفسه وهو منقسم * ونحن لا نريد بالجسم إلا ما وجد فيه هذه الصفات وبهذا الاعتبار كان

الهواء جسماً فالخلاء ليس عدماً محضاً فإنه يوصف بأنه صغير وكبير ومسدس ومربع ومستدير وأن هذا الخلاء يتسع لذراعين من الماء لا أكثر منه ولو كان أقل منه فلا يطابقه والنفي المحض لا يوصف بمثل هذه الأوصاف فهو موجود قائم بنفسه ليس بعرض وله مقدار ويقبل القسمة ونحن لانعني بالجسم إلا هذا بدليل الهواء (الثاني): أنه لو كان الخلاء موجوداً لكان الجسم فيه غير ساكن ولا متحرك والتالي محال فالمقدم محال * وإنما قلنا أن السكون في الخلاء محال لأن السكون إما أن يكون بالطبع أو بالقسر فإن فرض سكون الجسم في جزء من الخلاء بالطبع فهو محال لأن أجزاء الخلاء متشابهة لا اختلاف فيها وإن فرض بالقسر فأنما يكون بالقسر إذا كان له موضع آخر ملائم على خلاف ما هو فيه وإذا اتنى الاختلاف اتنى الاقتراق في حق الطبع والقسر بعد الطبع * وأما الحركة في الخلاء فهو أيضاً محال بدليلين .

(أحدهما) : ما ذكرنا فإنه إن كان بالطبع فكأنه يطلب موضعاً مخالفاً لما كان فيه ولا اختلاف فيه وكذا القسر .

(والثاني) : أنه لو كان في الخلاء حركة لكان في غير زمان وهو محال فالمقدم محال ووجه استحالة ما قد سبق أن كل حركة في زمان لأن كونه في الجزء الأول قبل كونه في الثاني لا محالة وإنما لزم هذا المحال لأن الحجر يتحرك إلى أسفل في الهواء أسرع من أن يتحرك في الماء لأن الهواء أرق وممانعته ودفعه أقل ولو صار الماء ثخيناً بدقيق

أو غيره لصارت حركة الحجر فيه أبطأ أيضاً لما يحصل فيه من الممانعة والدفع فنسبة الحركة إلى الحركة في السرعة والبطؤ كنسبة الرقة إلى الثخانة في الممانعة والدفع فإذا فرضنا حركة في خلاء مائة ذراع مثلاً في ساعة ثم فرضنا حركة ذلك الجسم مع تقدير وجود الهواء أو الماء في تلك المسافة فلا بد أن يكون أبطأ فليقدر أنه في عشر ساعات فلو قدرنا الملاء بشئ بدل الماء أرق منه إلى حد يكون نسبته في الممانعة إليه العشر فتكون الحركة في ساعة فيؤدي إلى مساواة الحركة مع وجود أصل المنع للحركة في الخلاء مع عدم المنع وإذا كان التفاوت في قدر المنع يوجب التفاوت في الحركة فالتفاوت في وجود المنع وعدمه كيف لا يوجب وهذا برهان قاطع يثبت ما ذكرنا من لزوم اشتغال كل جسم على ميل فيه .

(الثالث) : وهو من العلامات الطبيعية على إبطال الخلاء أن الطامس من الحديد إذا ألقى على الماء لم يغص فيه ولا سبب له إلا أن الهواء متشبث بمقعره فانه لو غاص الطامس فالهواء لا يساعده حتى يحصل في حيز الماء لانه يطلب الصعود من حيزه ولو انفصل عنه واستمسك في حيزه وغاص الطامس حصل خلاء بين سطح الطامس وسطح الهواء المنفصل وهو محال وعلى هذا بنيت السفينة ولذلك لو خرج الهواء من الطامس أو السفينة وملئ بماء لرُسب وكذلك كوبة الحجام تخرج الهواء بالمص فينجذب معه بشرة المحجوم لانه لو لم ينجذب لحصل خلاء وهو محال وكذلك سرقة الماء يتماسك

الماء فيها مع التكيس لذلك فلو خرج الماء لم يجد في أسفل السراقة ما يستخلفه فيخلو ويستحيل وجود الخلاء وانفصال سطوح الأجسام بعضها من بعض من غير خلف وكذلك القارورة قد توضع على الهاون وضعا مهنداً ثم يرتفع الهاون برفعها إلى غير ذلك من جملة الحيل التي بنيت على استحالة الخلاء فان قيل ماحقيقة المكان قيل ما استقر عليه رأى أرسطاطاليس هو الذي أجمع عليه الكل وهو أنه عبارة عن سطح الجسم الحاوي أغنى السطح الباطن المماس للمحوى لأن العلامات الأربعة المذكورة موجودة فيه وكل ما وجدت فيه تلك العلامات فهو مكان فقد وجدت في السطح الباطن من الجسم الحاوي فهو مكان ولم يوجد في صورة ولا في هيولى ولا غيره فلا يكون مكاناً فإذا جملة العالم ليس في مكان أصلاً ولذلك لا يجوز أن يقال لم اختص بهذا الحيز فلم يكن أرفع منه أو أسفل لأن الخلاء محال فليس ثمة أرفع وأسفل وأما النار فمكانها محيط فلك القمر من الباطن ومكان الهواء السطح الباطن من النار ومكان الماء السطح الباطن من الهواء وعلى هذا الترتيب ينبغي أن نعتمد .

(المقالة الثانية) : في الأجسام البسيطة والمكان خاصة لا يخفى انقسام الجسم إلى البسيط والمركب . والبسيط ينقسم إلى مالا يقبل الكون والفساد كالسماويات وإلى ما يقبل كالعناصر الأربعة وقد سبق أن السماويات لا تقبل الانحراق ولا الفساد ولا الحركة

المستقيمة ولا تخلو عن الحركة المستديرة وأنها كثيرة وطبائعها مختلفة ولها نفوس تتصور وتحرك بالارادة وكل ذلك سبق في الاليات ونريد ههنا أن موادها أعنى هيولياتها مختلفة بالطبع ليست مشتركة كما أن صورها مختلفة لا كالعناصر فإن موادها مشتركة إذ لو كانت مادتها مشتركة لكانت مادة الواحد منها تصلح من حيث ذاتها أن تتصور بصورة أخرى ولو كان يتصور ذلك لكان تخصيصها بصورتها بالاتفاق وبسبب اتفاق ملاقاته لها ولا يستحيل أن يفرض ملاقة سبب آخر فقبل صورة أخرى فتفسد الأولى وتتكون الثانية ويلزم منه أن يتحرك الحركة المستقيمة إلى حيز الطبيعة الأخرى وهو محال والممكن لا يفضى إلى المحال فدل أنه لا يمكن أن تكون مادتها مشتركة ولا بمائلة لمادة العناصر هذا حكم بسائط السموات * وأما العناصر فندعى فيها أنها لا بد وأن تنقسم إلى حار يابس كالنار وحار رطب كالهواء وبارد رطب كالماء وبارد يابس كالارض ثم ندعى أن الحرارة والرطوبة واليبوسة والبرودة أعراض فيها لا صور ثم ندعى أنه يتصور أن تستحيل وتتغير في تلك الأعراض كما يسخن الماء وأنه ينقلب بعض هذه العناصر إلى بعض وأنه يقبل كل واحد مقدارا أكبر وأصغر مما هو عليه وأنها تقبل الآثار من الأجسام السماوية وأنها لا بد وأن تكون في وسط الأجسام السماوية فهذه سبع دعاوى .

(الأولى) : أن هذه الأجسام القابلة للتغير والكون والفساد

والتركيب لا تخلو عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لأنها إما تكون سهلة القبول للشكل سهلة الترك له وهو المراد بالرطوبة وإما أن تكون عسرة القبول للشكل أو الاتصال حتى يجوز أن يتماس منه أجزاء وتبقى غير متصلة فإن كانت سريعة الاتصال عبر عنه بالرطب مثل الماء والهواء وإن كانت لا تتصل عند التماس يسمى ذلك يابسا كالتراب والنار ثم أنها لا تخلو عن الحرارة والبرودة لأنها قابلة للزجاج كما سيأتى فلا بد أن تتفاعل وأن يؤثر بعضها في بعض والا كان مجاورة ولم يكن مزاجا فعملها إما أن يكون بالتفريق ويسمى حرارة أو بالتعقيد ويسمى برودة ولذلك يلحقها الانكسار وذلك عند شدة امتزاج الرطوبة باليبوسة واللين إنما يكون من الرطوبة والصلابة من اليبوسة والملاسة الطبيعية من الرطوبة والخشونة الطبيعية من اليبوسة فاذن أصول هذه الطبايع هذه الأربعة وتلحقها البقية بعدها ولا تخلو هذه الأجسام عن هذه الأربعة * أما الرائحة والطعم واللون فيجوز أن تخلو عنها فلا لون للهواء ولا طعم للياه ولا للهواء ولا رائحة للهواء ولا أيضا في الحجر فاذن الكيفيات الملبوسة تكون في الأجسام أولا وسابقة على المزية والمشموعة والمذوقة والمسموعة فاذن يكون الاختلاط الأول لهذه الطبايع الأربعة * وأما الخفة فانها مع الحرارة والثقل مع البرودة وكلما زادت اليبوسة مع واحدة من الحرارة والبرودة زادت الخفة والثقل فالحرار اليابس أشد خفة والبارد اليابس أشد ثقلا وإذا لم يكن بد من اجتماع كيفيتين لكل

جسم كان التركيب أربعة حار يابس ولا شيء أبلغ فيهما من النار وهو البسيط. الحار اليابس وحار رطب وهو الهواء وبارد رطب وهو الماء وبارد يابس وهو الأرض فاذا المركبات بعدها دونها في هذه المعاني ويقاربها من المركبات ما يغلب فيه هذه الطبايع ودليل أن الهواء حار بالطبع أنه يطلب جهة فوق إذا حبس في الماء وإذا أوقد النار تحت الماء وحى تبخر وصار هواء متصاعداً نعم الهواء الذي يجاور أبداننا يحس منه البرودة لأنه يمتزج بأبخرة اختلطت به من الماء المجاور له ولولا أن الأرض تحمي بالشمس ويحمي بسببها الهواء المجاور لها لكان الهواء أبرد من هذا ولكنه يحمي الهواء المجاور للأرض إلى حد ما فتقل البرودة ويكون ما فوقه أبرد إلى حد ما ثم يترقى إلى ما هو حار وإن لم يكن مثل النار في الحرارة وما الأرض فهو يابس بارد وبرودته من حيث أنه لو ترك بنفسه لكان بارداً ولولا البرودة لما كان ثقيلًا كثيفًا طالباً جهة تناقض جهة النار في البعد فاذن الأجسام البسيطة هذه الأربعة وهي أمهات الأجسام وسائر الأجسام يحصل من امتزاجها.

(الدعوة الثانية) : أن هذه الصفات الأربع أعراض وليست بصور كما ظنه قوم لأن الصورة جوهر وهو لا يقبل الزيادة والنقصان والاشد والاضعف وهذه الأجسام تتفاوت في الحرارة والبرودة فخرّب ماء أبرد من ماء ولأن صورة الماء لو كانت البرودة لكانت تبطل صورته بالحرارة وكان يجب أن يفارق مكانه إلى مكان الحار

ولما كان تبقى حقيقة المائية بل كان يفسد بفساد البرودة ولو كانت صورة الهواء الخفة والحركة إلى فوق لكان إذا حبس في وسط الماء في زق لم يكن هواء لزوال صورته فهذه أعراض وإنما صورة العنصر طبيعة أخرى أعنى أنها حقيقة حالة في الهيولى لا تدرك في نفسها بالحواس وإنما المدرك بالحواس من اللون والبرودة والرطوبة أعراض تصدر من تلك الطبيعة وإنما عرفت بفعلها فانها تفعل في جسمها السكون في محله الطبيعي والرد إليه عند المفارقة ويوجب الميل الذي يعبر عنه بالخفة والثقل ويوجب في كل جسم كيفية خاصة وكيفية خاصة فطبيعة الماء تظهر فيه البرودة وإذا أزيلت البرودة عنه بالقسر ردتا إليه عند انقطاع القاسر كما أنه يوجب حركة إلى أسفل مهما رمى إلى فوق قهراً وذلك إذا زالت القوة القاهرة وكذلك ربما يتغير مقدار الماء بالقهر إلى أصغر وأكبر فإن زال القهر عاد إلى مقداره الطبيعي فاذن لكل واحد من هذه الأربع صورة هي حقيقته ووجوده وهذه الكيفيات المحسوسة أعراض.

(الدعوة الثالثة) : إن هذه العناصر تقبل الاستحالة والتغير فيجوز أن يصير الماء حاراً أي تحدث صفة الحرارة في نفس الماء وكذا سائر العناصر وتحدث الحرارة بثلاثة أسباب.

(أحدها) : أن يجاوره جسم حار مثل النار فانها تسخن الماء.
(والثاني) : الحركة كما أن اللين يحمي في المنخفض بالحركة والماء الجاري أحر من الماء الراكد وإذا حك حجر بحجر حامي
القسم الثالث مقاصد : م - ٣

وظهر منه النار .

(والثالث) : الضوء فانه إذا صار جسم مضيئاً حتى كما أن المرأة الحارقة تحرق بضوئها وقد خالف قوم في هذا فقالوا إن الماء لا يحترق والأرض كذلك وإن الهواء لا يبرد فتكلفوا لهذه الأقسام وجها فقالوا إذا جاور الماء النار انفصل من أجزاء النار ما يمتزج بأجزاء الماء فيكون الحار أجزاء النار وبرودة الماء تصير مستورة لكون أجزاء النار غالبية والافو في نفسه بارد كما كان ومهما انقطع مدد النار انفصلت منه أجزاء النار وعادت البرودة ظاهرة بعد أن كنت لا أنها عدمت فاما الشيء فأنما يحترق بالحركة لأن باطنه لا يخلو عن أجزاء من النار فالحركة تخرج الأجزاء إلى الظاهر . وأما الضوء فانه لا يحمل غيره حاراً فانه ليس بعرض بل هو جسم حار في نفسه وهو لطيف ينتقل من موضع إلى موضع وإنما تكلفوا هذا لأنهم ظنوا أن هذه الأغراض صور ظم يحسوا وجها لزوال برودة الماء مع بقاء صورته فتكلفوا هذا القول لذلك . وقد أبطلنا هذا الأصل وتكلم على فساد استنباطهم في هذه الثلاث .

(أما القسم الأول) : وهو أن الحركة تخرج أجزاء النار من الباطن فيدل على بطلانه أنه إن كان صحيحاً يجب أن يحترق ظاهره ويبرد باطنه بانتقال الحار من باطنه وليس كذلك فإن السهم إذا كان فصله من رصاص فرمى ذاب كله ولو خرجت الحرارة إلى ظاهره لازداد باطنه انعقاداً وبقى كما كان كيف ولو كسر ولمس حال

حرارته بالحركة وجد باطنه أحرماً كان قبل ذلك وكذا ظاهره وكذا الماء إذا حرك في الزق زماناً طويلاً وجد حاراً بجميع أجزائه حرارة متشابهة في الظاهر والباطن فدل أن الحرارة حدثت في جميع الأجزاء ولم تنتقل . فان قيل الحركة جعلت أجزاء النار التي كانت فيها حارة بعد أن لم تكن . قيل فهذا اعتراف بالاستحالة وهو أنها كانت موجودة غير حارة أو ضعيف الحرارة ثم تجددت . فان قيل النصل ينوب عن حرارة النار التي في الهواء لا من حرارة في باطن النصل وكذلك ينوب أجزائه . قيل هذا باطل لأن الهواء لا يزيد الحرارة على النار الصرفة واللايت في النار أشد احتراقاً من المتحرك فيها بسرعة لأن المؤثر يحتاج إلى زمان حتى يؤثر فكان المتأثر في الهواء أولى باحتراقه من حركة خفيفة فيه . فان قيل إذا تحرك فهو بسرعة حركته يجتذب نيران الهواء إلى نفسه فيدخل في باطنه فيجتمع فيه نيران كثيرة . قيل خروج أجزاء النار منها إلى الهواء أسهل من الدخول فيه فكان ينبغي أن يصير أبرد وأشد انعقاداً لخروج النار منها فان النار تدخل في مسامه لا محالة وتلك المسام يحتمل خروج النار منها كما يحتمل الدخول فيها بل انقلات النار في موضع غريب أيسر من تولجها في موضع غريب فان كانت الحركة تمنع من الخروج فلتمنع من الدخول .

(وأما القسم الثاني) : وهو دخول أجزاء النار في الماء والخشب عند المجاورة فذلك لا يمكن إنكاره إذ يجوز أن يكون الاختلاط

أحد الأسباب ولكن إذا ثبت بما سبق جواز الاستحالة لم يبعد أيضاً أن يستحيل في نفسه من غير دخول أجزاء النار فيه .

(وأما القسم الثالث) : وهو دعوى كون الشعاع جسماً حاراً فهو باطل بأمور .

(الأول) : أنه كان ينبغي أن لو كان حاراً كليب النار أن يستر كلما وقع عليه كما يستر النار ومعلوم أنه يظهر الأشياء ولا يسترها بخلاف النار .

(والثاني) : أنه كان ينبغي أن يتحرك إلى جهة واحدة والضوء يتفشى في سائر الجهات .

(والثالث) : أنه كان ينبغي أن يكون وصوله من موضع بعيد أبداً من وصوله من موضع قريب ولو أسرج سراج وقت انجلاء كسوف الشمس وصل ضوءهما إلى الأرض في وقت واحد من غير تفاوت .

(الرابع) : أنه إذا أشرق البيت من روزنه ثم سد فجأة ودفعة واحدة كان ينبغي أن يبقى البيت مضيئاً بتلك الأجسام التي كانت فيه إذ منعت من الانفلات بسد الرزونة فإن زعموا أنه زال ضوءها لما سد الروزن فهو إذن جسم يقبل الضوء تارة والظلمة أخرى فصار الضوء عرضاً لجسم فلا حاجة إليه بل ينبغي أن يعترف بالحق وهو أن الأرض يقبل الضوء مرة والظلمة أخرى بمقابلة الشمس ومفارقتها .

(الخامس) : أن تلك الأجسام إن كانت متفرقة فكيف

يتواصل الضوء في جميع الهواء والأرض وإن كانت متواصلة غير متفرقة فكيف تداخل أجسام الهواء وإذا لم تداخل كانت متفرقة فكيف يتواصل الضوء على وجه الأرض .

(السادس) : أنه لو كان ينتقل من الشمس أو السراج أجسام مضيئة لكانت أجزاء الشمس تتحلل وينقص ضوءها في ثلثي الحال لمفارقة الأجزاء المضيئة إياها فإن قدر أن تلك الأجسام لا تخرج منها بل هي ثابتة فيها ملازمة لها يتحرك معها عند حركتها وإنما تقع على الأرض في مقابلتها فقد تقدم الجواب عنه من موضعين حيث قلنا أنها كانت تستر ما وراءها وأنها تكون مداخلة لأجسام الهواء فينبغي أن لا يكون منها شيء في الهواء لأن جسماً واحداً لا يجوز أن يبعد عن الأرض ويقرب منها فينبغي أن لا يخلو الهواء عنه فلو أخرج جسم في الهواء لكان يجب أن لا يقع الضوء عليه إذ يستحيل أن يقال أن الضوء الذي على الأرض علم اعتراض جسم فانتقل إليه .

(السابع) : أنه لو كان جسماً لكان انعكاسه عن الأشياء الصلبة كالبحر لا عن اللينة كالماء فظهر بهذه العلامات أن الشعاع عرض ومعناه أن الشمس سبب لحدوث عرض فيما يقابلها إذا كان بينهما جسم شفاف ويكون الجسم المستضيء أيضاً سبباً لحدوث الضوء فيما يقابله مرة أخرى بالعكس أو بالانعطاف ومهما قبل الشيء الضوء وكان قابلاً للحرارة حدثت الحرارة فيه وهي عرض آخر .

(الدعوى الرابعة) : أنها تقبل مقداراً أصغر وأكبر من غير

زيادة من خارج كما يكبر الماء مرة ويتصغر أخرى فهما صار حاراً صار أكبر ومهما برد جمد وصار أصغر وقدره وهو قاتر بينهما وقد سبق أن المقدار عرض في الهبولى فلا يلزم أن يكون وفقاً على مقدار واحد ولكن نستدل الآن بالملاحظة على صحة ذلك فان الخمر في الدن ينتفخ حتى يشقه والقمقمة التي تسمى الصياحة إذا كانت مشدودة الرأس مملوءة بالماء وأوقدت النار تحتها انكسرت ولا سبب لذلك إلا أن الماء صار أكبر مما كان * فان قيل لعله أكبر بدخول أجزاء النار فيه * قيل فكيف يمكن دخول أجزاء النار فيه ولم يخرج شيء من الماء ولو خرج شيء من الماء فدخل بدله لكان كما كان ولم تنكسر الصياحة ولو قيل النار طلبت جهة الفوق بطبعها فلذلك كسرت * قيل فكان ينبغي أن ترفع الاناء وتطيره لا أن تنكسره لأنه ربما يكون الرفع أسهل من الكسر إذا كان الاناء قويا وكان وزنه خفيفاً ثم كان ينبغي أن تنكسر الموضع الذي تلاقيه ولكن السبب فيه أن الماء ينبسط في جميع الجوانب فيدفع سطح الاناء من كل جانب فينفق الموضع الذي كان هو أضعف من الاناء من أى جانب كان فاذاً المقدار عرض يزيد وينقص والطبيعة المقتضية للمقدار لا تزول ولكن تقبل عرضاً مخصوصاً ما لم يكن قاسر فان وجد قاسر فربما قسر فعلها عن غاية مقتضاه .

(الدعوى الخامسة) : إن هذه العناصر الأربعة يستحيل بعضها إلى بعض فيقلب الهواء ماء أو ناراً والماء هواً أو أرضاً وكذلك

بأقيا وقد أنكر هذا قوم * وبرهانه المشاهدة وهو أن منفخ الحدادين لو نفخ فيه زماناً متطاولاً نفخاً قويا حتى مافيه من الهواء واحترق وصار ناراً ولا معنى للنار إلا هواً محترق ولوركب كوز من الزجاج مثلاً في وسط الثلج تركبها مهنماً برد الهواء الذي في داخله واستحال ماء واجتمع قطرات على سطحه فاذا كثرت اجتمعت في أسفله وليس ذلك بدخول الماء فيه من المسام فان الماء الخارج لا ينعص ولو كان بدل البارد ماء حار كان أولى بالدخول من المسام وذلك لا يوجد مع الحار وإنما يوجد مع البارد المفرط أو الثلج وأيضا لو كان ذلك بدخول الماء لكانت القطرات لا توجد إلا في الموضع الذي فيه الماء وهي قد توجد على طرف من الكوز هو أعلى من الثلج وقد شوهد في البلاد التي بردها مفرط استيلاء البرد على الهواء الصافي القريب من الأرض في وقت الضحو وانقلابه ثلجاً وسقوطه إلى الأرض حتى اجتمع منه شيء كثير من غير غيم * وأما استحالة الماء هواء فهو ظاهر عند إيقاد النار تحته وتساعد البخار هواء * فأما استحالة الماء أرضاً فقد شوهد ذلك في قطرات الماء الصافي من المطر إذا وقعت على المواضع التي فيها قوة بحجرة معقدة فتعقد في الحال أحجاراً * وأما استحالة الحجر بالنوبان ماء فيدرك بالتجربة من صناعة الكيمياء وتحليل الأحجار وهذا كله لأن الهبولى مشتركة ولا يتعين لها صورة من هذه الصور بذاتها بل تقبل الصور بحسب السبب الذي يلاقيها فاذا تغير السبب تغيرت الصورة وإنما يحصل

استعدادها لصورة أخرى بحدوث أعراض تناسب تلك الصورة كالحرارة إذا غلبت على الماء فإنه يستعدها للصورة الهوائية فلا تزال الحرارة تقوى والصورة المائية باقية إلى أن تتم قوتها فتصير القوة الهوائية أولى منها فتخلع المائية وتلبس الهوائية من واهب الصور.

(الدعوى السادسة) : إن هذه السفليات قابلة للتأثر من السماويات فأظهر الكواكب تأثير الشمس والقمر إذ بهما يحصل فضج الفواكه ومد البحار إذ بزيادة القمر تكون زيادة المد وزيادات الفواكه وأمر أخرى يعرف تفصيلها في الكتب الجزئية وأظهر آثارها في السفليات الضوء ثم الحرارة بواسطة الضوء وليس يلزم من ذلك كون الشمس حارة ولو جعلت الحرارة منها بواسطة الضوء كما أن الشمس إذا سخنت الماء حركته إلى فوق بالتبخرو لا يدل ذلك على أن الشمس متحركة إلى فوق وكذلك حرارته لا تدل على حرارتها بل للسماويات طبيعة خامسة خارجة عن هذه الطبائع كما سبق ولكن هذه الأعراض متعاشقة ومتعاهدة ومتصاحبة فالحرارة يلزمها الحركة والضوء تلازمه الحرارة بمعنى أن أحدهما يعطى الموضوع استعداداً لقبول الآخر حتى يفيض الآخر من واهب الصور فاذن لا يلزم بالضرورة أن يكون فعل الشيء من جنسه لكن الأغلب أن الحاصل في الجسم من جسم آخر يناسب الفاعل فالسخونة من النار والبرودة من الماء والضوء من الشمس وفعل الجسم في الجسم تارة يكون بالمجاورة كما أن النار تسخن بالمماسه جسماً آخر والرياح تحرك بالمماسه جسماً آخر

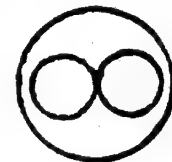
وتارة بالمقابلة كما أن الأخضر إذا قابل حائطاً في موضع شروق الشمس أوجب حصول خضرة في الحائط مثل العكس وكما أن الصورة عند المقابلة للرآة توجب انطباع مثلها فيها ولو كان مماساً لم توجهه فكذلك مقابلة المتلون للعين توجب حصول مثل صورته في العين عند البعد فأما مع المماسه فلا وليس حقيقة هذا امتداد جزء من المضيء أو خروج صورة من الصور إلى العين أو المرآة فإن ذلك محال لكن وجود المضيء في مقابلة الجسم الكثيف سبب لحصول مثل صورته فيه بطريق التجدد مهما توسط بينهما جسم شفاف وإذا حدث الضوء فيه بسبب استعداد للحرارة فصار حاراً ثم ربما يستعد بالحرارة للحركة فيتصاعد بخاراً إذا كان ذلك في ماء والمرآة المحرقة إنما تحرق من حيث أنها مقعرة مخروطة فتقبل النقطة التي هي مركزها الضوء من جميع أجزاء المرآة بالرد والانعكاس إليها فيشتد ضوءها واستعدادها للحرارة فتشتد حرارتها فتحرق ولذلك تغلب الحرارة في الصيف لأن ضوء الجسم المضيء إنما يقوى بتعام المقابلة لأنه إنما يفعل بالمقابلة فإذا كانت المقابلة أشد كان الضوء أكثر والمقابلة التامة إنما تكون على العمود والشمس في الصيف تكون في جانب الشمال قريباً من وسط رؤوسنا ولذلك يكون نهار الصيف أضوء من نهار الشتاء ويكون أحر لا محالة وفي الشتاء ينحرف العمود لميل الشمس عن سمة رؤوسنا إلى الجنوب فيضعف الضوء فتضعف الحرارة وأعني بالعمود الخط الذي يخرج من

مركز الشمس إلى مركز الأرض على زاويتين من الجانبين قائمتين
فما يميل عنه لتفاوت الزوايا فلا يكون عموداً .

(الدعوى السابعة) : إن هذه العناصر ينبغي أن تكون في وسط
السموات ولا يتصور أن تكون خارجة منها ولا يتصور أن
يكون لها في داخل السموات موضعان طبيعيان بل ينبغي أن يكون
مكان كل واحد من العناصر واحداً أما إنه لا يجوز أن يكون خارجاً
من هذه السموات فمن حيث أن هذه الأجسام تستدعي جهتين
مختلفتين كما سبق لقبولها الحركة المستقيمة فلا يتصور أن تكون
إلا حيث يحيط بها جسم يحدد جهتها فإن فرضت خارجة عن السطح
الأعلى من العالم وليس يحيط بها جسم فهو محال وإن فرضت في سماء
أخرى حتى يفرض عالمان متجاوران أو متباعدان هكذا



كان محالاً لأنه يكون بينهما بعد وهو
خلاء والخلاء محال ولأنه يكون ذلك البعد ذا جهتين يتصور بينهما
حركة مستقيمة فيحتاج إلى ما يوجب اختلاف الجهة وقد بينا أن الجسم
لا يوجب الجهة من خارج فيحتاج إلى جسم ثالث يحيط بهما ويحويهما
وذلك أيضاً محال وهو أن يكونا في موضعين يحويهما محيط واحد على



ما في هذه الصورة مثل جسم القمر وجسم
العناصر فانهما جميعاً في فلك القمر ومثل
ذلك محال ولهذا نقول يجب أن يكون مكان

العنصر البسيط واحداً لأنه لو فرض له مكان طبيعي بين المكانين

وليكن العنصر الذي فرض له مكانان الماء لكان لا يخلو إما أن يميل
بالطبع إلى أحد المكانين فيكون هو المكان الطبيعي له دون الآخر أو
يقصد بعضه أحدهما وبعضه الآخر وهو محال لأن الماء بسيط متشابه
الأجزاء فينبغي أن تكون حركته متشابهة إذ لا يخصص لبعضها حتى
يجب أن يفارق البعض الآخر فالمكان الطبيعي للجسم هو المكان الذي
إذا قدر أجزاء ذلك الجسم في مواضع متفرقة وخلت وطبعها تحركت
كلها إلى ذلك المكان واجتمع الجسم كله فيه بجميع أجزائه فكان الكل
ما يجتمع فيه أجزاء الكل فلا يؤدي إلى المحال الذي ذكرناه فقد بان
من هذا أن العالم واحد لا يمكن أن يكون إلا كذلك وأن أجسامه
منقسمة إلى ما يستدعي الجهة وإلى ما يفيد الجهة فالذي يستدعي الجهة
لا بد أن يكون في وسط المفيد حتى يتميز جهته بالقرب والبعد وأن
المستدعي^(١) الجهة لا بد أن يكون بعضه داخل البعض ولا يجوز أن
يكون خارجاً عنه وكل هذا يبنى على أصول هي أن هذه الأجسام
بسيطة وكل جسم بسيط فله شكل طبيعي وهو الكرة ومكان واحد
طبيعي وقد بان أن الخلاء باطل فينبغي على مجموع هذه الأصول تلك
النتيجة التي ذكرناها وإنما قلنا أن كل جسم فله مكان طبيعي لأنه إذا
خلا من القواسر فاما أن يسكن في مكان فنقول هو المكان الطبيعي
له أو يتحرك فيتوجه إلى الجهة التي فيها مكانه الطبيعي له للاحالة وإنما
قلنا ينبغي أن يكون واحداً لما ذكرناه حتى لا يلزم المحال وهو افتراق

(١) قوله وأن المستدعي الخ في نسخة أخرى وأن المفيد للجهة قنبر .

أجراء البسيط إذا خلا من الحدين حتى يتوجه إلى المكانين بعضه إلى ذا وبعضه إلى ذلك فانه لو توجه إلى أحدهما وترك الآخر فالطبيعى ما توجه إليه .

(المقالة الثالثة) : في المزاج والمركبات ولا بد فيها من النظر في خمسة أمور .

(النظر الأول) : في حقيقة المزاج والمعنى به أن تمتزج هذه العناصر بحيث يفعل بعضها في بعض فتغير كيفيتها حتى يستقر للكل كيفية متشابهة ويسمى ذلك الاستقرار امتزاجا وذلك أن يكسر الحار من برودة البارد والبارد من حرارة الحار وكذلك الرطب واليابس حتى تصبح الكيفيات المحسوسة التي بينا أنها أعراض للصورة متشابهة لتعادلها بالتفاعل . فاما الصور وهي القوى الموجبة لهذه الكيفيات فانها تكون باقية بقاء التفاعل لأن الصور كلها لو بطلت لكان ذلك فسادا لا مزاجا ولو بطلت الصور النارية مثلا وبقيت الصور الهوائية لكان ذلك انقلاب النار هواء لا مزاجا ولو لم يتغير الكيفيات بتصادم التأثيرات لكان تجاوزا لا مزاجا وحيث قال أرسطو أن قوى العناصر باقية في المزاجات فانه لا يريد بها إلا القوى الفاعلة فان نفي قوى التفاعل يدل على الفساد وهو إنما استدل بهذا على أن المزاج ليس بفساد ثم كيف يقع فساد ولو كانت متكافية فلا يفسد البعض البعض وإن غلب بعضها بقى الغالب وبطل المغلوب وانقلب إلى الغالب وعلى الجملة فلا واسطة بين الجواهر والصور جواهر فلا

تقبل الزيادة والنقصان فيلزم من ذلك أن يعتقد حقيقة المزاج كما ذكرناه والمزاج ينقسم في الوهم إلى معتدل وإلى مائل فالمعتدل غير ممكن الوجود إذ لو وجد لكان الجسم غير ساكن ولا متحرك فانه إن سكن على الأرض فالأرض غالبة عليه وكذلك إن سكن في الهواء فان الهواء يكون غالبا عليه وإن تحرك من الهواء إلى النار فالنار غالبة عليه وإن تحرك إلى الأرض فالأرض غالبة عليه . حقه أن لا يسكن في موضع وأن لا يتحرك إلى موضع وذلك محال .

(النظر الثاني) : في الاختلاط الأول بين العناصر التي تقدم القول في صفاتها وبساطتها . فاعلم أن الأرض ينبغي أن تكون ثلاث طبقات . الطبقة السفلى وهي ما تكون حول المركز مائلة إلى البساطة فتكون ترابا صرفا وفوقها طبقة تختلط بها رطوبة المياه المنجذبة إليه فتكون طبقة الطين وفوقها طبقة هي وجه الأرض وينقسم إلى ما يستوى عليه البخار وإلى ما تنكشف عنه فأتحت البحر يغلب عليه المائية وما ينكشف عنه يغلب عليه اليوسة بسبب حرارة الشمس والسبب في أن الماء غير محيط بالأرض أن الأرض تنقلب ماء فيحصل في ذلك الموضع وهدة والماء ينقلب أرضا فيحصل بسببه رطوبة والأرض صلبة ليست بمشاكلية للماء والهواء حتى ينصب بعض أجزائها إلى بعض فيزيل عن نفسه التفاوت ويتشكل بالاستدارة كما يكون ذلك في الماء والهواء فيميل المرتفع منه إلى المنخفض فينكشف بعض المواضع للهواء وهذا هو الذي اقتضته العناية

الالسية فان الحيوانات البرية لا بد لها من الاغذاء بالهواء لدوام روحها ولا بد أن تكون الأرضية غالبية عليها لتكون محكمة ثابتة فلم يكن بد من أن تنكشف الأرض للهواء في بعض المواضع ليتم وجود الحيوانات البرية. وأما الهواء فهو أربع طبقات الطبقة التي تلي الأرض فيها مائة من البخارات التي ترتفع اليها من مجاورة المياه وفيها حرارة لأن الأرض تقبل الضوء من الشمس فتحمل فتعدي الحرارة إلى ما يجاورها وفوقها طبقة لا تخلو عن رطوبة بخارية ولكن تكون أقل حرارة لأن حرارة الأرض لا ترتفع اليها بعدها وفوقها طبقة هي هواء صاف لأن البخار والحرارة المنعكسة عن الأرض لا يرتفعان اليها وفوقها طبقة فيها دخانية لأن الدخنة من الأرض ترتفع في الهواء وتقصد عالم الاثير أغنى النار فتكون كالمنتشرة في السطح الأعلى من الهواء إلى أن تتصاعد فتتحرق. وأما النار فانها طبقة واحدة محرقة لا ضوء لها بل هي كالهواء والظلمة منه ولو كان لها لون منع رؤية الكواكب بالليل ولها ضوء كالليران المشتعلة ولون السراج ضوءه إنما يحصل من شوب النار الصافية بالدخان المظلم فيحصل من مجموع ذلك اللون والضوء وإلا فالنار الصافية لا لون لها وحيث تقوى النار في السراج لا يكون لها لون حتى يظن أنها كالثقب الخالية ليس فيها إلا خلاء أو هواء فأنما النار بالحقيقة تلك وإذا حصل لها لون فلكونها مشوبة بالدخان وبالحقيقة فأنما ذلك لون الدهن المحترق لالون النار أو لون الحطب

المحترق وإنما النار مثل الهواء لا لون لها ولا ضوء لها لأنها شفافة حيث أنها هواء محترق.

(النظر الثالث): فيما يتكون في الجو من مادة البخار ليس يخفى أن الشمس إذا سخنت الأرض بواسطة الضوء صعدت من الرطب بخاراً ومن اليابس دخاناً ويتكون عما يحتبس منهما في باطن الأرض المعادن وعما ينفلت منهما ويتصاعد في الهواء أمور كثيرة لا بد من ذكرها أما ما يتكون من مادة البخار فهو الغيم والمطر والثلج والبرد وقوس قزح والهالة وغير ذلك فهما ارتفع من الطبقة الحارة من الهواء إلى الباردة شيء تكاثف بالبرد وانعقد به وصار غيماً لأن البرد أسرع تأثيراً في قلب البخار الحار ماء في الهواء وذلك للطف البخار بسبب الحرارة أما ترى أنه إذا دخل الشتاء اشتد حمو الحمام فأظلم هواء الحمام وتكاثف البخار لتكاثف الغيم ولذلك يترك الماء وقت العصر في الشمس لتلطف الشمس بخاره مهما أريد تبريده بالشمال ليلاً وكذلك إذا صب الماء البارد والحار على الأرض في الشتاء كان الحار أسرع جموداً من البارد ويظهر ذلك فيمن يتوضأ بالماء الحار في البلاد الباردة فيتجمد في الحال على شعر لحيته ولا يكون البارد كذلك وهذه الأبخرة إنما تتصاعد من باطن الأرض لما سرى فيها من حرارة الشمس ولكنها تنفذ وتقوى على الخروج من مسام الأرض إلا ما يقع تحت الجبال الصلبة فانها تمنع من النفوذ إذ تجري الجبال منها مجرى الانبيق الذي يمسك البخار ثم إذا احتبس فيها

حصار مادة للبعاذن وإذا قوي ثم وجد منفذا في شعوب الجبال
ارتفع منه قدر صالح ثم يختلف فإن كان ضعيفا بدته حرارة الشمس
في الجبال وأحاله هواء ولذلك قل ما يجتمع في نهار الصيف منه
غيم ويجتمع في الليل والشتاء إذا كانت الشمس ضعيفة الحرارة منه
أكثر وإن كان ذلك البخار قويا أو كانت حرارة الشمس ضعيفة
أو اجتمع الأمر إن لم تؤثر فيه الشمس فاجتمع وربما تعين الريح
أيضا على جمعه بأن تسوق البعض إلى البعض حتى يتلاحق فهما
انتهى إلى الطبقة الباردة تكاثف وعاد ماء وتقاطر ويسمى مطرا
كالبخار يتصاعد عن القدر فينتهي إلى غطائها وعند ما يلاقى أدنى
برودة ينزل فينعد قطرات عليه فإن أدركه برد شديد قبل أن يجتمع
ويصير قطرات جمدت وتفرقت أجزائه ونزل كالبقطن المندوف
ويسمى ذلك ثلجا وإن لم تدركه برودة حتى كان منه قطرات ثم
أدركتها حرارة من الجوانب فانهزمت برودتها إلى بواطنها وتوفر
عليها برد الجو الذي كانت منتشرة فيه وانعدت سميت حينئذ بردا
ولذلك لا يكون البرد إلا في الخريف والربيع فتجتمع البرودة في
بواطنها باحاطة حرارة الباطنواهرها ومهما صار الهواء رطبا بالمطر
رطوبة مع أدنى صقالة صار كالمراة فالحاذا له إذا كانت الشمس
وراءه يرى الشمس في الهواء كما يراها في المراة إذا قابلها بها ويشتبك
ذلك الضوء بالبخار الرطب فيتولد منه قوس قزح وله ثلاثة ألوان
وربما لا يكون اللون المتوسط ويكون مستديرا حتى يكون بعد

أجزاء المراة من الشمس واحدا فإن المراة إنما ترى الصورة إذا
كانت على نسبة مخصوصة من الرائي والمرئي ويستقصى ذلك في علم
المنظر ولا تتم الدائرة إذ لو تمت لوقع شطرها تحت الأرض إذ
الشمس تكون في قفا الناظر كالمقطب لتلك الدائرة ويكون مرتفعاً
عن الأرض ارتفاعا قريبا فإن كان قبل الزوال رنى قوس قزح في
المغرب وإن كان بعده رنى في المشرق وإن كانت الشمس في وسط
السماء لم يمكن أن يرى إلا قوس صغيرة في الشتاء إن اتفق والباله
وهي الدائرة المحيطة بالقمر من مثل هذا السبب أيضا فإن الهواء
المتوسط بين القمر وبين البصر صقيل رطب فيرى القمر في جزء
منه وهو الجزء الذي لو كان فيه مراة لرأى القمر فيها ثم الشيء الذي
يرى في مراة من موضع لو كانت مرايا كثيرة محيطة بالمبصر وكانت
موضوعة على تلك النسبة لرأى الشيء في كل واحدة من المرايا فإذا
تواصلت المرايا يرى في الكل فيرى دائرة لا محالة وأما وسطها
فإنما يرى مظلماً لأن البخار المتوسط لطيف فإذا قرب من المضى انمحق
وصار لا يرى وإذا بعد منه صار مرئيا وليس هو كالدائرة ترى في
الشمس لا في الظل بل هو كالكواكب تختفي بالنهار وتظهر بالليل
فلهذا يرى وسط الدائرة كانه خال عن الغيم وهذه الدائرة ربما تحصل
من مجرد برودة الهواء وإن لم يكن مطر إذ يحصل في الهواء بها أدنى
رطوبة ولم يكن غبار ودخان يمنع صقالة تلك الرطوبة.

(النظر الرابع) : فيما يتكون من مادة الدخان وهو الريح

والصواعق والشهب والكواكب ذوات الأذئاب والرعد والبرق
فإذا تصاعد الدخان ارتفع من وسط البخار لأنه أميل إلى جهة
الفوق وأقوى حركة من البخار فان ضربه البرد في ارتفاعه ثقل
واتكس وتحامل على الهواء دفعة وحرك الهواء بشدة كتتحريك
المروحة العظيمة للهواء فحصلت الريح من ذلك فانها عبارة عن هواء
متحرك وإن لم يضربه البرد تصاعد إلى الأعلى واشتعلت النار فيه
فيكون منه نار تشاهد وربما يستطيل بحسب طول الدخان فيسمى
كوكبا منقضا ثم إن كان لطيفا فاما أن ينقلب نارا صرقة أو ينطفي
فلا يرى فينمحي لأن الدخان يخرج عن كونه مبصرا بأن يصير
نارا صرقة وهي النار المحضة أو ينطفي بالبرد في ارتفاعه فينقلب
هواء فيصير شفافا فان كان الملاق له البرد المؤثر في الأطفاء فانه
يستحيل هواء وإن قويت النار أثرت في التخليص من شوب الدخان
فيستحيل كله نارا إذا لا يبرد ثم وأن كان الدخان كثيفا واشتعل
ولكن لم يكن يستحيل على القرب بقي ذلك زمانا فيرى أنه كوكب
ذو ذنب وربما يدور مع الفلك إذ النار متشبهة الأجزاء بأجزاء
مقعر الفلك فيدور في مشايقتها فيدور هذا الدخان الحاصل في حيزها
وإن لم يشتعل ولكن كان كالفتحم الذي انطلقت النار المشتعلة فيه
فانه يرى أحمر فيظهر منه علامات حر في الجو وبعضه تزياله الحرارة
فيكون كالفتحم الذي انمحت ناره فيرى كأنه ثقب مظلمة في الهواء
ثم إن بقي شيء من الدخان في تضاعيف الغيم وبرد صار ريجا وسط

الغيم فيتحرك فيه بشدة ويحصل من حركته صوت يسمى الرعد وإن
قويت حركته وتحريكه اشتعل من حرارة الحركة الهواء والدخان
معا فصار نارا مضيئة فيسمى البرق وإن كان المشتعل كثيفا ثقيل
مخرقا اندفع بمصادمات الغيم إلى جهة الأرض فيسمى صاعقة ولكنها
نارا لطيفة تنفذ في الثياب والأشياء الرخوة وتتصدم بالأشياء الصلبة
كالحديد والذهب فتذيقها حتى تذيب الذهب في الكيس ولا يحترق
الكيس وتذيب ذهب المذهب ولا يحترق الشيء ولا يخلو برق
عن رعد لأنهما جميعا عن الحركة ولكن البصر أحد إدراكا فقد
يرى البرق ولا ينتهي صوت الرعد إلى السمع لأن البصر يدرك بغير
زمان والسمع لا يدرك ما لم يتحرك الهواء الذي بين السمع والمسموع
حتى ينتهي أثره إلى السمع وكذلك إذا نظر الناظر إلى القصار من
بعد رأى حركته قبل سماع صوته بزمان ما .

(النظر الخامس) : في المعادن وهي إنما تكون بما يختفي في الأرض
من البخار والدخان فتمتزج فتستعد بسبب أمزجتها المختلفة لقبول صور
مختلفة فيفيض عليها من واهب الصور فان غلب الدخان كان الحاصل منه
مثل النوشادر والكبريت وربما يغلب البخار في بعضه فيصير كالماء
الصافي والمنعقد المتحجر يكون منه الياقوت والبلور وغيرهما وتسرع
إذابة هذا النوع بالنار ولا ينطرق تحت المطارق فان الانطراق
والذوبان برطوبة لرجة تسمى دهنية وما فيها من الرطوبة نفدت
فجمدت وانعقدت فاما الذي يذوب وينطرق كالذهب والفضة

والنحاس والرصاص فهو الذي استحكم امتزاج الدخان منه ببخار
وقلة الحرارة المخفية في جوهرها وبقيت فيها رطوبة ودهنية وذلك
لكثرة تأثير حرارته في رطوبته حتى انكسرت به برودته
وامتزجت به الهوائية وبقي فيه شيء من الأرضية مع الهوائية فهذا
ينوب في النار لأن ما فيه من الكبريت يعين النار على الاذابة
فتسيل الرطوبة ويقصد التصاعد فتجذبها الأرضية المتشبهة به
فيحصل من تصعد ذلك وجذب هذا حركة دورية لا ينفرد أجزاءها
لاستحكام امتزاجها فان كان الامتزاج ضعيفا تصعد البخار وانفصل
من الثقل الجاذب إلى أسفل فاذا كثرت عليه النار ينقص لانفصال
البخار فصار كلسا كالرصاص وكلما كانت الدهنية فيه أبعد عن
الانعقاد كان أقبل للانطراق تحت المطارق وما انعقد ولم يقبل
الاذابة إذا طرح عليه الكبريت والزرنيخ وخطابه وسريا فيه
تسارعت اليه الاذابة مثل سحالة الحديد والطلق والخارصينا وكل
ما عقده البرودة لأنه الحرارة مثل الشمع وكلما عقده الحر اذابه
البرد مثل الملح فانه ينعقد بالحر مع مشاركة من يبوسة الأرض
فان الحرارة تعين الرطوبة واليبوسة جميعا ويريد فيهما وكل ما كانت
المائية فيه غالبية ينعقد بالبرودة وكل ما غلبت فيه الأرضية انعقد
بالحرارة فاذا كان في الشيء أرضية ورطوبة والأرضية أشد مناسبة
للحرارة ينعقد بالبرد وتعرس اذابته كالحديد وتفصيل هذا يستدعي
تطويلا ومنه تنفرع صناعة الكيمياء وصناعات كثيرة سواها .

﴿ المقالة الرابعة في النفس النباتي والحيواني والانساني ﴾

(القول في النفس النباتي) : كما أن اختلاط الدخان والبخار
يوجب استعدادا لقبول صورة المعادن فكذلك العناصر قد يقع
لها امتزاج أتم من ذلك وأحسن وأقرب إلى الاعتدال وأبعد من
بقاء التضاد في الكيفيات المتزجة فيستعد لقبول صورة أخرى
أشرف من صورة الجمادات حتى يحصل فيه النمو الذي لا يكون
في الجمادات وتسمى تلك الصورة نفسا نباتية وهي التي تكون في
النجم وفي الشجر وهذه النفس لها ثلاثة أفعال .

(أحدها) : التغذية بقوة مغذية .

(والثاني) : التنمية بقوة منمية .

(والثالث) : التوليد بقوة مولدة والغذاء عبارة عن جسم يشبه
الجسم المغتذى بالقوة لا بالفعل وإذا وصل إلى المغتذى أثرت فيه
القوة المغذية وهي قوة محيية للغذاء تخلع صورته وتكسوه صورة
المغتذى فينتشر في أجزائه ويلتصق به ويسد مسد ما تحلل من
أجزائه . وأما النمو فهو عبارة عن زيادة الجسم بالغذاء في أقطاره
الثلاثة على تناسب اللائق بالنامي حتى ينتهي إلى منتهى النشوء مع
التفاوت الذي يليق به أخفى فيما ينخفض من أجزاء النامي ويرتفع
ويستدير ويستطيل والقوة التي يليق لها هذا الفعل تسمى منمية
فان هذه القوى لا تترك بالحس بل يستدل عليها بالفعل إذ كل فعل

فلا بد له من فاعل فيشتق لها الاسم من الفعل :

(والقوة المولدة) : هي التي تفصل جزءاً من جسم شبيهاً به بالقوة ليستعد لقبول صورة مثله كالنطفة من الحيوان والبذرة من الحبوب ثم القوة الغازية لا تزال عاملة إلى آخر العمر ولكن تضعف في آخره لعجزها عن سد ما تحلل لضعفها عن إحالة جسم الغذاء .

(وأما القوة المنمية) : فانها تفعل إلى وقت البلوغ وكالالنشوء ثم تقف فاذا وقفت النامية من حيث الزيادة في المقدار لا من حيث الزمان انتهضت المولدة وقويت .

(القول في النفس الحيوانى) : فان اتفق مزاج أقرب إلى الاعتدال وأحسن مما قبله استعد لقبول النفس الحيوانى وهو أكمل من النباتى إذ فيه قوى النباتى وزيادة قوتين .

(أحدهما) : المدركة .

(والأخرى) : الحركة فان الحيوان عبارة عما يدرك ويتحرك بالارادة وهاتان قوتان هما والنفس واحدة فترجمان إلى أصل واحد ولذلك يتصل فعل بعضها ببعض فبها حصل الإدراك انبعث الشهوة حتى يتولد منها الحركة إما إلى الطلب وإما إلى الهرب . والقوة المحركة لا بد لها من الارادة ولا تكون الارادة إلا من الشهوة والنزوع إما أن يكون إلى الطلب ويحتاج اليه لطلب الملائم الذى به بقاء الشخص كالغذاء أو بقاء النوع كالجماع ويسمى هذا النوع من النزوع قوة شهوانية . وإما أن يكون إلى الهرب والدفع ويحتاج

اليه لدفع ما ينافى ويضاد دوام البقاء ويسمى القوة الغضبية والخوف عبارة عن ضعف القوة الغضبية والكراهة عن ضعف القوة الشهوانية وهما متحركتان للقوة المحركة المنبئة في العضلات والأعصاب على سبيل البعث والاستحثاث على مباشرة الحركة فالقوة التي في العضلات مؤتمرة والقوة النزوعية باعثة أمرة . وأما القوة المدركة فتقسم إلى ظاهرة كالحواس الخمس وإلى باطنة كالقوة الخيالية والمتوهمة والذاكرة والمتفكرة كما سبقت تحقيقها ولولا أن للحيوان قوة باطنة سوى الحواس لكان إذا تصور أكل شيء مثلاً دفعة واحدة استبشعه لا يمتنع منه ثانياً ما لم يذقه دفعة أخرى بالأكل فانه أكل في الأول لأنه لم يعرف أنه مضر فلولا أنه بقي في ذكره تلك الصورة لكان لا يعرفه إذا رآه ثانياً أنه مضر وذلك الذكر أمر وراء الرؤية والشم وسائر الحواس فلولا أن هذه الحواس الخمس تؤدي ما تدرك من الصور إلى قوة أخرى واحدة جامعة لكل تسمى حساً مشتركاً لكان إذا رأينا شيئاً أصفر لا ندرك أنه حلو ما لم نجد إدراك ذلك المذوق أولاً أغنى العسل فان العين لا تدرك الحلاوة والذوق لا يدرك الصفرة فلا بد من حاكم يجتمع عنده الأمران حتى يحكم بأن الأصفر حلو وليس هذا الحكم للذوق ولا العين وإنما ذلك لقوة أخرى باطنة ليست واحدة من الحواس الظاهرة ولولا وجود قوة باطنة لم تكن الشاة تدرك العداوة من الذئب فتهرب منه فان العداوة لا ترى . وهذه مجامع

القوى ولا بد من تفصيلها .

(القول في تحقيق الادراكات الظاهرة)

أما حس اللمس فظاهر وهو قوة مبثوثة في جميع البشرة واللحم يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والصلابة واللين والخشونة والملاسة والخفة والثقيل وهذه القوة تصل إلى أجزاء اللحم والجلد بواسطة جسم لطيف كالحامل لها يسمى روحا ويحمرى في شبك العصب وبواسطة العصب يصل وإنما يستفيد ذلك الجسم اللطيف تلك القوة من الدماغ والقلب كما سيأتى وما لم تستحيل كيفية البشرة إلى شبه المدرك من البرودة والحرارة أو غيرها لم تكن مدركة ولذلك لا تدرك إلا ما هو أبرد منه وأسخن فأما المساوى لها في الكيفية فلا تؤثر فيه فلا تدركه . وأما الشم فإنه قوة في زائدتى الدماغ الشهيبتين بحلتى الشديين وإنما تدرك بواسطة جسم يفعل من الروائح ويمتزج أو يختلط به أجزاء ذى الرائحة وذلك مثل الهواء والماء وليس يلزم أن يكون أجزاء ذى الرائحة مختلطة بالهواء بل لا يبعد أن يستحيل الهواء فيقبل الرائحة ويستعد لقبولها من واهب الصور بسبب المجاورة منه لا بأن تنتقل الرائحة إليه فإن ذلك محال في العرض وقد بينا استحالة انتقال الأعراض ولو لم يكن اختلاط أجزاء الرائحة بأجزاء الهواء لما انتشرت الرائحة فراسخ وقد حكى اليونانيون أن الرائحة انتقلت

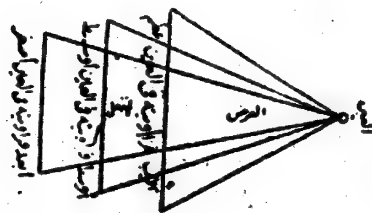
برائحة الجيف التى حصلت من حرب وقعت بينهم من مسافة ما تسمى فرسخ إلى المعركة في بلدة لم تكن حوالها رخمة بل كانت الرخمة منه على ما تسمى فرسخ وذلك بقوة حواس الطير وانفعاله الهواء وقوله لرائحة الجيف . وأما البخار المتصاعد من الجيف فلا يمكن أن ينتشر أجزاءه إلى هذا الحد . وأما السمع فإنه قوة مودعة في عصبه مفروشة في أقصى الصباخ ممدودة عليه مد الجلد على الطبل وهى تدرك الصوت والصوت عبارة عن تموج الهواء بحركة شديدة يحصل من قرع بعنف أو قلع بحدة فإن كان من قرع اصطك منه الجسمان وانفكت الهواء بشدة وإن كان من قلع تولج الهواء بين الجسمين المنفصلين بشدة وحدث الصوت عند التمزج في الهواء ويصل إلى حيث تصل حركة التمزج فإذا انتهت تلك الحركة إلى الهواء الراكد الذى في الصباخ انفعّل بها ذلك الهواء الراكد المجاور لتلك العصب وهى مفروشة على أقصى الصباخ فحدث فيها ما يحدث في جلد الطبل من الطنين فتشعر بذلك الطنين القوة المودعة في تلك العصب والحركة تحدث في الهواء موجا مستديرا كما يحدث الموج المستدير في الماء إذا ألقي فيه حجر فتنتشر منه دوائر صغار ولا تزال تلك الدوائر تتسع وتضعف في حركتها إلى أن تنمحى فكذلك يحدث في الهواء وكما أن الطاس إذا كان فيه ماء وألقى فيه حجر نشأت عنه دائرة إلى أطراف الطاس المحيطة بالماء انصدمت

بها تلك الدائرة ثم انعطفت إلى الوسط إلى موضع ابتدأت فيه
فكذلك موج الهواء إذا انصدم بجسم صلب ربما انعطفت فيكون
منه الصدى ويكون بتلاحق الانعطاف وتزيده دوام الصوت في
الطشت والحمام والصراخ تحت الجبل * فأما الذوق فهو بقوة
مودعة في العصبه المفروشة على ظاهر اللسان بواسطة الرطوبة
اللباعية التي لا طعم لها المنبسة على ظهر اللسان فانها تأخذ طعم ذى
الطعم وتستحيل اليه وتتصل بتلك العصبه فتدركها القوة المودعة
في العصبه * وأما البصر فهو قوة دراكه للألوان والأشكال مودعة
في ملتقى تجويف العينين من مقدم الدماغ والابصار هو عبارة
عن أخذ صورة المدرك أعني انطباع مثل صورته في الرطوبة
الجليدية من العين التي تشبه البرد والجمد أى الجليد وهى مثل المرآة
فاذا قابلها متلون انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان
المقابل للمرآة فيها بتوسط جسم شفاف بينهما لا بأن يفصل من
المتلون شيء ويمتد إلى العين ولا بأن يفصل من العين شعاع فيمتد
إلى الصورة فان كليهما محالان في الابصار وفي المرآة ولكن
يحدث مثال صورته في المرآة وفي عين الناظر ويكون استعداد
حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الشفاف * وأما حصوله فن
واهب الصور وكل إدراك في الحواس الخمس بل وغيرها إنما هو
عبارة عن أخذ صورة المدرك فاذا حصلت الصورة في الجليدية
أفضت إلى القوة الباصرة المودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين



النابتين من مقدم الدماغ على هذه الصورة
فأدركته النفس بتوسط الحس المشترك

كما سيأتى شرحه ولو كان للمرآة نفس لأدركت بما يقابلها ويحصل
فيها مثال صورته * وأما سبب تأثير البعد في أن يرى الصغير كبيراً
فهو أن الرطوبة الجليدية كرية ومقابلة الكرة إنما تكون بالمركز
فاذا فرضنا سطحاً مستديراً كالترس في مقابلة كرة العين أدركت
العين السطح المستدير بانفعال الهواء الذى بين السطح والعين
وانفعال طبقة العين عن الهواء إلى أن ينتهى إلى الروح الباصر
ويكون المنفعل وهو الهواء مخروط الشكل قاعدته سطح المدرك
ورأسه ينتهى إلى الروح الباصر ورأسه زاوية مجسمة هى المدرك
بالحقيقة فاذا ازداد سطح المرئى الذى هو قاعدة المخروط بعداً من
العين طال المخروط وصغرت زاويته أعني رأسه الذى ينتهى إلى
الحدة وكلما بعد سطح المرئى أعني قاعدة المخروط طال المخروط
وبطوله يندق رأسه أى يصغر الزاوية المدركة في الحقيقة إلى أن
ينتهى من الصغر إلى حد لا تقوى القوة الباصرة على إدراكه فيغيب
المرئى عن الإدراك وهذه



صورته ولو كان المرئى غير
مستدير لكان أيضاً الهواء
المنفعل بينه وبين الحدة شكلاً

مخروطاً يحيط به أضلاع وزوايا بحسب شكل المرئى وينتهى رأسه

إلى الحدة على زاوية أو زوايا • ويستقصى علم ذلك من الكتب
الموضوعة في علم المناظر من الرياضات وفي هذا القدر كفاية
لغرضنا - وهذا الذي استقر عند (أرسطاطاليس) في كيفية الإدراك
وأما من قبله فقالوا لا بد من اتصال بين الحس والمحسوس حتى
يحصل الاحساس قالوا وإذا استحال أن يفصل من المبصر صورة
ويمتد إلى العين فلا بد وأن يفصل من العين جسم لطيف هو
الشعاع ويتصل بالمبصر وبواسطته يحصل الابصار وهذا محال إذ
متى تتسع العين لأجسام تنبسط على نصف العالم ونصف كرة السماء
فاستبشع هذا طائفة من الأطباء فاحتالوا وقالوا إن الهواء المتصل
بالعين يحدث فيه الانفعال بسبب خروج شعاع يسير من العين
واشتباكه بشعاع الهواء حتى يصيرا كالشيء الواحد في أقل من
طرفة العين ويصير بمجموعهما آلة في الابصار وهذا أيضا محال
من وجوه .

(الأول): أن الهواء إن كان يصير آلة يبصر بها حتى يكون هو
المبصر (كالحدة) مثلا فحينئذ إذا اجتمع جماعة من ذوى الأبصار
فينبغي أن يقوى إدراك الضعيف البصر الذي معهم فإن شعاعه أن
ضعف عن إحالة الهواء فهذه الأشعة الكثيرة اشتبكت بالهواء
فيجب أن يستعين الضعيف بكثرة أشعة الابصار كما يستعين بقوة
ضوء السراج وإن كانت الصورة المبصرة لا تظهر في الهواء بل في
العين ولكن بواسطة الهواء يصل إليها فأى حاجة في خروج

الشعاع والهواء متصل بحرم العين والمبصر متصل بالهواء فينبغي
أن يوصل الهواء الصورة بغير شعاع .

(الوجه الثاني): وهو مبطل لأصل الشعاع وأن الشعاع لا يخلو
إما أن يكون عرضا فيستحيل عليه الانتقال أو جسما فيلزم منه محال
لأنه إن كان لا يبقى متصلا بالعين ممتدا مثل الخطوط فلا يؤثر في
العين ما انفصل عنها وإن بقي متصلا به فينبغي أن يتفرق ويدرك
الشيء متفرقا وينبغي أن يكون مثل خيط ممدود فاذا هبت ريح أماله
إلى موضع آخر وأخرجته عن استقامته فيجب أن يرى ما ليس على
مقابلته بأمالة الريح إياه أو يقطع اتصاله فيمنع الرؤية .

(والثالث): أنه لو كان يفصل من العين مائلا في المبصر لكان
يدرك المبصر قريبا وبعيدا على وجه واحد من غير تفاوت في القدر
لأن الملاقى مطابق للملاقى في الحالين مهما لم يقدر مقابلة في مثل
مخروط كما سبق ولا يمكن أن يقال أن الشعاع يقع على بعضه إذا بعد
لأنه يبصر جميع المرتى بعيدا أو قريبا وقد يرى في بعض الأحوال
أكثر فهذه هي الإدراكات فالمدركات الخاصة بها هي الألوان
والروائح والطعوم والأصوات وما ذكر في اللبس ويدرك بواسطة
هذه الأشياء خمسة أمور آخر وهي الصغر والكبر والبعد والقرب
وعدد الأشياء وشكلها مثل الاستدارة والتربع والحركة والسكون
وتطرق الغلط إلى هذه التوابع أكثر من تطرقه إلى تلك الأصول .

(القول في الحواس الباطنة)

اعلم أن الحواس الباطنة أيضاً خمسة * الحس المشترك والقوة المتصورة والقوة التخيلية والقوة الوهمية والقوة الذاكرة * أما الحس المشترك فهو حاسة منها ينتشر تلك الحواس واليها يرجع أثرها وفيها يجتمع وكأنها جامع لها إذ لو لم يكن لنا ما يجتمع فيه البياض والصوت لما كنا نعلم أن ذلك الأبيض هو ذلك المغنى الذى سمعنا صوته فإن الجمع بين اللون والصوت ليس للعين ولا للأذن * وأما القوة المتصورة فعبارة عن الحافظة لما ينطبع في الحس المشترك فإن الحفظ غير الانطباع والقبول ولذلك كان الماء يقبل الصورة والشكل وينطبع فيها ولا يحفظها والشمع يقبل الشكل بقوة اللين ويحفظ بقوة اليوسة ومهما حلت آفة بمقدم الدماغ بطل حفظ التخيلات وحصل النسيان للصور * وأما الوهمية فهي التي تدرك من المحسوس ما ليس بمحسوس كما تدرك الشاة عداوة الذئب وليس ذلك بالعين بل بقوة أخرى وهي للبهائم مثل العقل للإنسان * وأما الذاكرة فعبارة عما يحفظ هذه المعاني التي أدركتها الوهمية فهي خزانة المعاني كما أن المتصورة الحافظة للصور المنطبعة في حس المشترك خزانة للصور وهاتان أعني الوهمية والذاكرة في مؤخر الدماغ والمشارك والمصورة في مقدمه * وأما التخيلية فهي قوة في وسط الدماغ شأنها التحريك لا الإدراك أعني أنها تفتش عما في خزانة الصور وعما في خزانة المعاني * فانها مركوزة

بينهما وتعمل فيها بالتركيب والتفصيل فقط فتصور إنساناً يطير وشخصاً واحداً نصفه إنسان ونصفه فرس وأمثال ذلك وليس لها اختراع صورة من غير مثال سابق بل تركب مائتة في الخيال متفرقا أو تفرق مجموعاً وهذه تسمى مفكرة في الإنسان والمفكرة بالحقيقة هي العقل وإنما هذه آله في الفكر لا أنها المفكرة فانه كما أن ماهيات الأسباب هي التي بها تتحرك العين في الجحر من جميع الجوانب حتى يتيسر بها الأبصار والتفتيش عن الغوامض فكذلك ماهيات الأسباب هي التي بها يتأتى التفتيش عن المعاني المودعة في الخزانتين فطبع هذه القوة الحركة فلا تغتر ولا في حالة النوم فمن طبعها سرعة الانتقال من الشيء إلى ما يناسبه إما بالمشاهدة وإما بالمضادة أو بأن كان مقترناً به في الوقوع الاتفاق عند حصوله في الخيال ومن طبعها المحاكاة والتشثيل حتى إذا قسم عقلك الشيء إلى أقسام حاكاه بشجرة ذات أغصان وإن رتب شيئاً على درجات حاكاه بالمرأى والسلام وبها يتذكر ما نسي فانها لا تزال تفتش عن الصور التي في الخيال وينتقل من صورة إلى صورة قربت منها حتى تعثر على الصورة التي منها أدرك المعنى المنسى فيتذكر بواسطتها ما نسيه وتكون نسبة تلك الصورة إلى حضور ما يقارنها وتعلق بها نسبة الحد الأوسط إلى النتيجة إذ بحضوره يستعد لقبول النتيجة فهذه هي القوى الظاهرة والباطنة وهي بجمليتها آلات إذ الحركة ليست إلا جلب المنافع أو دفع المضار والمبركة ليست إلا الحواسيس التي تقتضيهما الأخيار فالمصورة

واللذا كره لحفظها والمتخيلة لاحضارها بعد الغيبة فلا بد من أصل
يكون هذه كلها آلة له وتجتمع اليه وتكون مسخرة له وسببه يعبر
عن ذلك الأصل بالنفس وليس هو الجسم إذ كل عضو من الجسم
هو أيضاً آلة وإنما أعد لغرض يرجع إلى النفس فلا بد إذا من نفس
تكون هذه القوة والأعضاء آلات لها.

(القول في النفس الانسانية)

إذا كان مزاج العناصر أحسن وأتم اعتدالا بلغ إلى الغاية التي
لا يمكن أن يكون أتم وألطف وأحسن منها مثل نقطة الانسان
التي حصل نضجها في بدن الانسان من أغذية هي اللطف من أغذية
الحيوان ومن أغذية النبات وبقوى ومعادن أحسن من قواهما
ومعادنهما فيستعد لقبول صورة من واهب الصور هي أحسن الصور
وتلك الصورة هي نفس الانسان وللنفس الانسانية قوتان.

(إحداها) : عامة .

(والأخرى) : عامة والقوة العامة تنقسم إلى القوة النظرية
كالعلم بأن الله تعالى واحدة والعالم حادث وإلى القوة العملية وهي
التي تفيد علما يتعلق بأعمالنا مثل العلم بأن الظلم قبيح لا ينبغي أن
يفعل وهذا العلم قد يكون كلياً كما ذكرناه وقد يكون جزئياً مثل
قولنا زيد لا ينبغي أن يظلم والقوة العاملة هي التي تنبث بإشارة
القوة العلية التي هي نظرية متعلقة بالعمل وتسمى العاملة عقلاً عملياً

ولكن تسميتها عقلاً بالاشتراك فانها لا إدراك لها وإنما لها الحركة
فقط ولكن بحسب مقتضى العقل وكما أن القوة المحركة الحيوانية
ليست إلا لطلب أو هرب فكذا القوة العاملة في الانسان إلا أن
مطلبها عقلي وهو الخير والثواب متصل بما بعده والنفع في العاقبة
وإن كان مؤلماً في الحال بحيث تنفر منه الشهوة الحيوانية وللنفس
الانسانية وجهان وجه إلى الجنبية العالية وهي الملا الأعلى إذ منها
يستفيد العلوم وإنما القوة النظرية للنفس الانسانية باعتبار هذه
الجهة وحقه أن يكون دائم القبول ووجه إلى الجنبية السافلة وهي
جهة تدبير بدنه وإنما يكون له القوة العملية باعتبار هذه الجهة
ولأجل البدن ولا يمكن شرح القوة العقلية الانسانية إلا بذكر
حقيقة الادراكات وأقسامها ليتبين أن هذه القوة خارجة عنها
وزائدة عليها فنقول قد ذكرنا أن معنى الإدراك هو أخذ صورة
المدرك إلا أن هذا الأخذ على مراتب .

(الاول) : إدراك البصر فانه يدرك الانسان مثلاً مركباً مع
لوازمه وتوابعه ولا يدرك مجرداً بل يدرك معه لونا مخصوصاً ووضعاً
مخصوصاً وقدراً مخصوصاً وهذه توابع لو لم تكن هي بأعيانها لكان
هو إنساناً مع عدمها فانه ليس إنساناً بها بل هي عوارض غريبة
التحتمت بالانسان وليس للبصر قوة تجريد الانسانية عن اللواحق
الغريبة ثم يحصل منه صورة في الخيال يطابق صورته في الابصار
أعني أن صورته أيضاً في الخيال مع الوضع والقدر واللون وجميع
القسم الثالث مقاصد : م - ٧

(أحدهما) : نوع الأوليات الحقيقية التي تقتضى طبعها أن تنطبع فيه من غير اكتساب بل تقبلها بالسمع من غير نظر كما بيناه.

(والثاني) : نوع المشهورات وهي في الصناعات والأعمال أبين فإذا ظهر فيه ذلك سمي عقلا بالملكة أى قد ملك كسب المعقولات النظرية قياسا فان حصل بعد ذلك فيه شيء من المعقولات النظرية باكتسابه إياها سمي عقلا بالفعل كالعالم الغافل عن العلوم القادر عليها مهما أراد فان كانت صورة العلوم حاضرة في ذهنه سميت تلك الصورة عقلا مستفاداً أى علما مستفاداً من سبب من الأسباب الالهية يسمى ذلك السبب ملكة أو عقلا فعلا ولا يجوز أن تكون هذه الإدراكات بآلة جسمانية بل المدرك لهذه المعقولات الكلية جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا هو منطبع في جسم ولا يفنى بفناء الجسم بل يبقى حيا أبداً لا يبدى إماماً متلذذاً وإماماً متألماً وذلك الجوهر هو النفس ويدل على كون إدراك العقل بغير جسم عشرة أمور سبعة هي علامات قوية مقنعة بعدمها وثلاثة هي براهين قاطعة.

(العلامة الأولى) : أن الحواس المدركة بآلة جسمانية إذا أصاب الآلة آفة فاما أن تدرك وأما أن يضعف إدراكها أو يغلط فيه.

(الثانية) : أنها لا تدرك آلتها إذ البصر لا يدرك نفسه ولا آله.

(الثالثة) : أنها لو كان فيها كيفية مالم يدركها وإنما يدركها أبداً غيرهما حتى أن سوء المزاج إذا صار متمكناً في البدن جوهر بآله مثل الدق لم يدرك ذلك قوة اللبس.

(الرابعة) : أنها لا تدرك نفسها فان الوهم لو أراد أن يتوهم نفسه وهو الوهم لم يمكنه.

(الخامسة) : أنها إذا أدركت شيئاً قوياً لم يمكنها الإدراك للضعيف بعده وعقبيه بل بعد زمان فلا تسمع الصوت الخفى عقيب القوى الهائل ولاذا اللون الضعيف عقيب الضوء الظاهر ولا طعم الحلاوة الضعيفة عقيب الحلاوة القوية فانها إذا انفعلت بمدركها القوى لم تقبل سرعة الانفعال بمدركها الضعيف لاشتغال المحل بذلك المدرك القوى واشتباكه به.

(السادسة) : أنها لو هجم عليها مدرك قوى ضعفت الآلة وفقدت فقد تفسد العين بقوة الشعاع ويفسد السمع بالصوت الهائل.

(السابعة) : أن القوى الجسمانية تضعف بعد الأربعين وذلك عند ضعف مزاج البدن وهذا الذى ذكرناه كله ينعكس في القوة العقلية فانها تدرك نفسها وتدرك إدراكها لنفسها وتدرك ما يقدر أنه آلتها كالقلب والدماغ وتدرك الضعيف بعد القوى والخفى بعد الجلى وربما تقوى بعد الأربعين في غالب الأمر فان قيل القوة العقلية أيضاً قد تقصر عن الإدراك بالمرض الذى يظهر في مزاج البدن قيل قصورها أو تعطيلها عند تعطيل آلتها لا يدل على أنها لا فعل لها في نفسها بل يجوز أن تكون فساد الآلة مؤثراً فيها من وجهين.

(أحدهما) : أنه إذا فسدت اشتغلت النفس بتدبيرها وانصرف
عن جهة المعقولات فإن النفس إذا اشتغلت بالخوف لم تدرك اللذة
وإذا اشتغلت بالغضب لم تدرك الألم وإذا اشتغلت بفن معقول لم
تدرك في حال الشغل غيره فيشغلها شيء عن شيء فلا يبعد أن يشغلها
ضعف الآلة والحاجة إلى إصلاحها .

(والوجه الثاني) : أن الآلة الجسمية ربما تحتاج القوة إليها ابتداء
ليتم لها الفعل بنفسها بعد حصولها كما يحتاج من يقصد بلدة مثلا إلى
دابة فإذا وصل استغنى عنها فإذا فعل واحد بغير آلة يدل على أن له
فعلا في نفسه وتعطل الفعل بتعطيل الآلة يحتمل هذين الوجهين
الذين ذكرناهما فلا حجة فيه .

(الثامنة) : وهي البرهان أن العلم المجرد الكلي لا يتجزأ أن يحل
في جسم منقسم لأن العلم الكلي لا ينقسم والجسم ينقسم وما لا ينقسم
لا يحل فيما ينقسم والعلم لا ينقسم فإذا لا يحل العلم في جسم وهذه
المقدمات لا يمكن النزاع فيها إذ الجزء الذي لا يتجزأ قد بطل فلا
يكون العلم فيه وإذا كان في جسم منقسم انبسط فيه كالحرارة
واللون فإذا قسم الجسم انقسم العلم بالجهول بزعم الزاعم والعلم
الواحد بالمعلوم الواحد لا ينقسم إذ ليس له بعض البتة فاستحال أن
يحل في الجسم وإن قيل فلم قلتم أن العلم الواحد لا ينقسم قيل العلم
بالمعقول المجرد ينقسم إلى ما لا يمكن أن يتوهم فيه كثرة وقبول قسمة
كالعلم المجرد بالوجود كالعلم بالوحدة فإنه لا بعض للمعلوم فلا

بعض للعلم الذي هو مثال مطابق له وإلى ما يتوهم فيه كثرة كالعلم
بالعشرة والعلم بالإنسان الذي هو متقوم من الحيوان والناطق
وهما الجنس والفصل وهذا النوع ربما يظن أن له أجزاء إذ يقول
القاتل العشرة لها جزء والعلم بها مثال لها ومطابق لإياها فالعلم بها
له جزء وكذلك العلم بالإنسان وهو محال فإن العشرة من حيث هي
عشرة لا جزء لها إذ مادون العشرة ليس بعشرة فليست كالماء الكثير
فإن بعضه إذا قسم فهو ماء بل هي كالرأس مثلا فإنه واحد لكل
إنسان ولا جزء له من حيث هو رأس بل له جزء من حيث هو جلد
ولحم وعظم وكونه جلدا ولحما وعظما غير كونه رأسا وكونه رأسا
لا يقتضى أن يكون له جزء فإن الرأس من حيث هو رأس لا ينقسم
وكل معلوم لم يتحد بهذا النوع من الاتحاد فلا يكون معلوما واحدا .
وأما الإنسان فهو معلوم واحد لأنه من حيث أنه إنسان شيء
واحد وله صورة واحدة كلية ولأجل وحدتها تصير معقولا فيكون
واحدا لا يقبل القسمة على أنا نقيم برهانا على استحالة القسمة وهو
أنه لو انقسم العلم بانقسام الجسم لكان أحد القسمين في جزء
وهذا الجزء المفروض فيه قسم العلم الواحد لا يخلو إما أن يخالف
الكل أو لا يخالف فإن لم يخالف أحدهما الآخر في شيء أصلا كان
الجزء مثل الكل وذلك محال إذ يخرج عن كونه جزءا وإن كان مخالفا
فلا يخلو إما أن يخالفه مخالفة النوع للنوع ومخالفة الشكل للون
وهو محال إذ لا يكون الشكل داخلا في اللون وكل جزء فهو داخل

في الكل وإما أن يخالفه بعد كونه داخلا فيه مخالفة الحيوان للانسان
وهي مخالفة الجنس للنوع وإن كان داخلا فيه أو مخالفة الواحد
للعشرة وباطل أن يخالفه مخالفة الجنس للنوع لأنه يؤدي إلى أن
يدون العلم بالحيوان في جزء والعلم بالناطق في جزء آخر فليس في
كل واحد منهما علم للانسان فيؤدي إلى أن لا يكون العلم
بالانسان حاصلًا بل ليت شعري إذا قدرنا الجزئين أحدهما فوق
مثلا والآخر أسفل فالعلم بالجنس بأنهما يختص ولم يستحق
أحدهما أن يكون محلا للجنس والآخر محلا للفصل ثم أن تركيب
الانسان من الحيوان والناطق فلا يتركب الحيوان من عدد يتماهى
إلى غير نهاية بل ينتهى إلى أول واحد وإلا فيؤدي إلى أن لا يعلم
الشيء إلا بعد علوم غير متناهية وذلك محال وإن كان يخالفه في
المقدار مخالفة الواحد للعشرة فلا يخلو إما أن يكون ذلك الجزء علما
أو لا يكون علما فان لم يكن علما أدى ذلك إلى أن يحصل من أجزاء
ليست علوما وهو كما يقال حصل من جزئين هما شكل وسواد
وهو محال وإن كان ذلك الجزء علما فعلموه إن كان هو معلوم الكل
كان الجزء مساويا للكل وإن كان معلوم آخر استحال أن يكون
الكل علما غير العلم بالأجزاء إذ لا يحصل من العلم بالشكل والعلم
بالسواد العلم بالقدرة وإن كان العلم بالجزء معلوم الكل فقد
فرضا ذلك في معلوم واحد لا جزء له فدل على أن القسمة محال .
(والتاسعة) : وهي برهان أيضاً المعقول المجرد يحصل في النفس

للانسان كما سبق ويكون مجردا عن الوضع وعن المقدار فتجريد
لا يخلو إما أن يكون باعتبار محله أو باعتبار ما منه حصل وباطل أن
يكون باعتبار ما منه حصل فان الانسان إنما يتلقى حد الانسان
وحقيقته ويحصل ماهيته في عقله من انسان شخصي له قدر
مخصوص لكن العقل يجرده عن القدر والوضع فبقى انه منزّه عن
الوضع والقدر لمحله لا لما منه أخذ وحصل وذلك أن محله أعنى
نفس الانسان يميزه عن القدر والوضع وإلا فكل حال في ذى
وضع وقدر يكون له قدر ووضع بسبب محله لا محالة .

(والعاشرة) : اعلم أن كل ما يقدر آلة للعقل من قلب أو دماغ
فالعقل قادر على إدراكه فاذا أدركه فادراكه لا يكون إلا بحصول
صورة فيه إذ هذا معنى كل إدراك فالصورة الحاصلة لا تخلو إما أن
تكون عين صورة الآلة أو غيرها بالعدد ولكن تماثلها وباطل أن
يكون هي عين صورة الآلة فانها حاضرة أبدا فيها فينبغي أن يكون
أبدا مدركا لها وليس كذلك فانه تارة يعقلها وتارة يعرض عن
إدراكها والاعراض عن الحاضر محال وإن كان غيرها بالعدد فاما
أن يحل في نفس القوة من غير مشاركة الجسم فيدل ذلك على أنها
قائمة بذاتها وليست في الجسم وإما أن يكون بمشاركة الجسم حتى
يكون هذه الصورة المغايرة في التعيين في القوة في الجسم الذي هو
الآلة وهي مثل الجسم فيؤدي إلى اجتماع صورتين متماثلتين في

جسم واحد وذلك محال كما يستحيل اجتماع سوادين في محل واحد
فأنا بينا ان الاثنينية لا تكون إلا بنوع مفارقة وههنا لا مفارقة فان
كل عارض يذكر لاحدى الصورتين فهى الصورة الأخرى موجود
وبذلك يصيران متطابقين وقد ظهر استحالة .

(دليل حادى عشر) : هو انا قد ذكرنا فيما تقدم أن كل قوة
جسمانية فلا تكون الا قوة على متناه والقوة على ما لا يتناهى لا تكون
فى الجسم البتة والقوة العقلية قوة على صور عقلية وجسمانية وغيرها
لا نهاية لها إذ ما يمكن أن يدركه العقل من الحسيات والمعقولات
ليس محصورا فيستحيل أن تكون القوة العقلية جسمانية فأما برهان
أنها لا تنفى بفناء الجسم فيتقدم عليه أنها حادثة مع الجسم لأنها لو
كانت موجودة قبل الجسم لكانت النفوس اما واحدة وأما كثيرة
وباطل أن تكون كثيرة فان الكثرة لا تكون إلا باختلاف وتغاير
بالعوارض وإذا لم تكن مواد وعوارض يقع بها الاختلاف فلا
يتصور الاختلاف وإن كانت واحدة فهو محال أيضاً لأنها فى
الأبدان كثيرة والواحد لا يصير كثيراً كما لا يصير الكثير واحداً
إلا إذا كان له حجم ومقدار فيتصل مرة وينفصل أخرى ودليل
كثرته فى الأبدان أن معلوم زيد ليس معلوم عمرو ولو كان نفساً
واحداً لما كان الشيء معلوماً لنفس ومجهولاً بعينه لنفس أخرى إذ
يكون الشيء - أو ما للنفس الواحدة ومجهولاً لها وذلك محال ولكننا
نقول مع أنها حدثت مع الأجسام فليست حادثة بالأجساد إذ قد

سبق أن الجسم لا يكون سبباً لا اختراع شيء البتة لا سبباً ما ليس
بجسم بل سببها واهب الصور وهو جوهر عقلى أزلى ويبقى المعلول
يبقاء العلة وذلك الجوهر باق * فان قيل لما يفتقر حدوثها إلى البدن
فكذلك بقاؤها * قيل البدن شرط لحدوث النفس لا علته وكأنه
شبكة بها يقتنص من العلة هذا المعلول أو يستخرج من هذه العلة
فبعد الوقوع فى الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج إلى بقاء الشبكة
ووجه كونه شرطاً لا علة أن العلة لو صدرت منها نفس لكانت اما
واحدة أو اثنين او عدداً غير متناه فى كل لحظة وكل ذلك محال إذ
ليس عدد أولى من عدد فلا ترجيح لواحد من الأعداد ولو اقتصر
على واحد لم يكن له مخصص أيضاً فان امكان الثانى منه كامكان
الأول فلما لم يترجح إمكان الوجود على إمكان العدم بقى العدم
مستمراً إلى أن تستعد النظفة لأن تكون آلةً لنفس يشتغل بها
فتنظر وجود النفس حينئذ أولى من عدمها واختص عددها بعدد
النطف المستعدة فى الأرحام وهذا شرط الابتداء ليرجع الوجود
على العدم فبعد الوجود يكون بقاؤه بعلة لا بالمرجح * وأما برهان
بطلان التناسخ فان النفس إذا تركت تدبير البدن بفساد المزاج
وخروجه عن قبول التدبير فلا يخلو إما أن يكون مشغلة بتدبير
حجر أو خشب وما لا يستعد لقبول التدبير فيصير نفساً له وهو
محال أو يشتغل بتدبير نظفة استعدت لقبول التدبير لآية نظفة
سواء كانت نظفة انسان أو حيوان أو غيره وهو الذى ظنه قوم

وذلك محال لأن كل نقطة استعدت لقبول النفس استحقت حدوث نفس من الجوهر العقلي الذي هو مبدأ النفوس استحقاقاً بالطبع لا بالانحراف والاختيار فيؤدى إلى اجتماع نفسين لبدن واحد وهو محال فإن استعداد النقطة لقبول نور النفس من واهب النفوس بازاء منزلة استعداد الجسم لقبول نور الشمس إذا رفع الحجاب من وجهه فإن كان عند ارتفاع الحجاب ثم سراج حاضر أشرق نور السراج ونور الشمس جميعاً ولا يتمتع نور الشمس بنور السراج فكذلك لا يتمتع تأثير النقطة لقبول النفس من مبدئها بوجود النفس في العالم غير مشغولة بيدن فيؤدى ذلك إلى اجتماع نفسين في بدن واحد وما من شخص إلا وهو يشعر بنفس واحدة فالتناسخ محال .

(المقالة الخامسة)

(فيما يفيض على النفوس من العقل الفعال) : لاشك أن النظر في العقل الفعال يليق بالالهيات وقد سبق إثباته وصفته وليس النظر فيه من حيث ذاته الآن بل متى حيث تأثيره في النفوس بل ليس النظر في تأثيره وإنما هو في النفس من حيث تأثيرها به ولنذكر في هذه المقالة دلالة النفس على العقل الفعال ثم كيفية فيضان العلوم عليها منه ثم وجه سعادة النفس به بعد الموت ثم وجه شقاوة النفس المحجوبة عنه بالأخلاق المذمومة ثم سبب الرؤيا الصادقة ثم الرؤيا

الكاذبة ثم سبب إدراك النفس علم الغيب ثم اتصالها بعالم العلوم ثم سبب مشاهدتها ورؤيتها في البقطة صوراً لا وجود لها من خارج ثم معنى النبوة والمعجزات وطبقاتها ثم وجود الأنبياء ووجه الحاجة اليهم فهذه عشرة أمور .

(الأول) : دلالة النفس على العقل الفعال ووجهه أن النفس الانسانية تكون عالمة بالمعقولات المجردة والمعاني الكلية في الصبي بالقوة ثم تصير عالمة بالفعل وكل ماخرج من القوة إلى الفعل فلا بد له من سبب يخرج به إلى الفعل فإذا لا بد للنفس في خروجها في حال الصبي من القوة إلى الفعل من سبب وهذا أيضاً لا بد له من سبب ويستحيل أن يكون ذلك السبب جسماً لأن الجسم لا يكون سبباً لما ليس بجسم كما سبق والعلوم العقلية تقوم بالنفس التي ليست بجسم ولا هي منطبعة في جسم فلا تدخل في المكان والحيز حتى يجاورها جسم آخر أو يحاذيها فيؤثر فيها فاذن يكون السبب جوهرًا مجرداً عن المادة وهو المعنى بالعقل الفعال لأن معنى العقل كونه مجرداً ومعنى الفعال كونه فاعلاً في النفوس على الدوام ولا شك في أن هذا من الجواهر العقلية التي سبق إثباتها في الهيات وأولاهها بأن تسبب إليه العقل الأخير من العقول العشرة التي ذكرناها والشرع أيضاً مصرح بأن هذه المعارف في الناس وفي الأنبياء بواسطة الملائكة .

(الثاني) : كيفية حصول العلوم في النفس فذلك أن المتخيلات المحسوسة مالم تحصل في الخيال لا يحصل منها المعاني الكلية المجردة

ولكنها في ابتداء الصبي تكون في حكم صورة مظلمة فاذا كمل استعداد النفس أشرق نور العقل الفعال على الصور الحاضرة في الخيال فوقع منها في النفوس المجردات الكلية حتى يأخذ من صورة زيد صورة الانسان الكلى ومن صورة هذا الشجر صورة الشجر الكلى وغير ذلك كما تقع من صور المتلونات عند إشراق الشمس عليها مثلها في الأبصار السليمة والشمس مثال العقل الفعال وبصورة النفس مثال قوة الأبصار والتخيلات مثل المحسوسات فانها محسوسة مرئية بالقوة في الظلام في العين مبصرة بالقوة فلا يخرج إلى الفعل إلا بسبب آخر وهو إشراق الشمس فكذلك هذا ومهما أشرق هذا النور ميزت القوة العقلية من الصور المنتقشة في الخيال العرضي عن الذاتي وميزت الحقائق عن الأمور الغريبة التي ليست ذاتية فيكون مجردة ويكون كلية أيضا إذ أبطل وجود العقل الجزئية بحذف المخصصات التي هي عرضية خارجة عن الذات فبقى أمر واحد مجرد نسبته إلى جميع الجزئيات نسبة واحدة.

(الثالث) : السعادة وهي أن النفس إذا استعدت بالاستعداد لقبول فيض العقل الفعال وأنست بالاتصال به على الدوام انقطعت حاجتها عن النظر إلى البدن ومقتضى الحواس ولكن لا يزال البدن يجاذبها ويشغلها ويمنعها عن تمام الاتصال فاذا انحط عنها شغل البدن بالموت ارتفع الحجاب وزال المانع ودام الاتصال لأن النفس باقية والعقل الفعال باق أبدا والفيض من جهته مبذول فانه لذاته

والنفس مستعدة لقبول بجوهرها إذا لم يكن مانع وقد زال المانع فدام الوصال لأن البدن وإن كان يحتاج إليه النفس لما فيه من الحواس والقوى في الابتداء لتحصل بواسطة التخيلات حتى تلتقط من التخيلات المجردات الكلية وتقتنصها بواسطتها إذ ليس يمكنها في الابتداء كسب المعقولات إلا بواسطة الحواس فالحاسة نافعة في الابتداء كالشبكة. والمركوب الموصل إلى المقصد ثم بعد الوصول إلى المقصد يصير عين ما كان شرطاً وبالا عليها بحيث تكون الفائدة في الخلاص منه لكونه مانعاً للنفس من التمتع بالمقصود بعد الوصول وشاغلاً لها وكذلك هذا وإنما كانت هذه سعادة لأنها لذة عظيمة لا تدخل تحت الوصف وإنما كانت لذة لما بينا من قبل أن معنى اللذة إدراك كل قوة لما هو مقتضى طبيعتها بغير آفة وخاصية طبع النفس المعارف والعلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه فان هذه العقلية ليست للحس أصلاً وقد ظهر أنه لا قياس للذة القوة العقلية إلى لذة القوة الحسية وظهر أن سبب خلونا عن إدراك لذة العلوم ونحن في شغل البدن ما ذا وقد سبق هذا في الإلهيات فاذا كانت المعارف التي هي مقتضى طباع القوة العقلية وخاصيتها المعرفة بالله وملائكته وكتبه ورسله وكيفية صدور الوجود منه إلى غير ذلك من المعارف حاضرة حتى اشتغلت النفس بها وهي في البدن عن أن تصير مستغرقة بالبدن وعوارضه مستوعبة لهمتها ما دام اتصالها وكمل حالها بعد فراق البدن والتذت بها لذة لا يدرك الوصف كنهها وإنما ليس يشتد

الشوق والرغبة في هذا الآن لعدم ذوقه كما لو وصفت لذة
الجماع للصبي وليست له شهوة لم يرغب فيه بل ربما يعاف صورة
الجماع وهذه اللذة العقلية إنما تكون لنفس كملت في هذا العالم فإن
كانت منزهة عن الرذائل ولكنها منفكة عن العلوم وهما مصروف
إلى المتخيلات فلا يبعد أن يتخيل الصورة الملذذة كما في النوم
فيتمثل لها وصف في الجنة من المحسوسات فيكون بعض الأجرام
السمائية موضوعاً لتخيلها إذ لا يمكن التخيل إلا بحس.

(الرابع القول في الشقاوة) : وهي أن تكون النفس محجوبة عن
عن هذه السعادة التي هي مقتضى طبعها فإذا حيل بينها وبين ما تشتهي
فقد تشقى وإنما تصير محجوبة بأن تتبع الشهوات وتقصر الهمة على
مقتضى الطبع البدني وتؤثر هذا العالم الخسيس الفاني قسراً بالعادة
تلك الهيئة فيها ويتأيد شوقه إليها فيفوته بالموت آلة درك المشوق
واقتران العلوم ويبقى الشوق والنزوع وهي الآلم العظيم الذي
لا حـد له وذلك يمنع من الوصال والاتصال بالعقل الفعال
لأن النفس في هذا العالم لا يمنع دوام اتصالها لكونها منطبعة في
البدن وإن كانت ليست في البدن كما بينا ولكن لا شغلها بعوارضه
وشهواته ونزوعه إليه وعشقه الطبيعي الذي يحول بين النفس
ومقتضى طبعها ولكن لا يحس في هذا العالم بالمثل ذلك لشغل البدن
إياها كالمشغول بالقتال أو الخوف فإنه قد لا يشعر بالآلم وقد شرحنا
أسباب ذلك فإذا فارقت البدن بالموت ارتفع ذلك الشاغل وبقي

الشوق وفانت الآلة أضى الحواس والقوى البدنية التي يفيض بها
المعقولات وعدم المركب الذي يوصل إلى المقصد وصار الشوق
إلى ما تعود وألفه من الحس صار فاه إلى ما فاته وما نعا إياه عن
الاتصال بمقتضى طبعه وهو البلاء العظيم المخلد وهذه النفس ناقصة
بفقد العلم ملطخة باتباع الشهوة وأما الذي استكمل القوة العقلية
فحصل المعارف ولكنه اتبع الشهوات فذلك يبقى هيئة الشهوات
والنزوع إليها في نفسه فيجاذبها إلى جهة الطبيعة السفلى وما حصله
من المعارف في جوهره يجذب نفسه إلى الملا الأعلى ويحصل من
تصاد المتجاذبين ألم عظيم هائل ولكنه ينقطع ولا يخلد لأن الجوهر
قد كمل وهذه الهيئة عارضة وقد انقطع أسبابها بالموت فلم يبق
ما يؤكد ما ويجدها فتمحى بعد زمان ولا يتعذب أبداً ويكون
قرب الزوال وبعده بحسب قوة تلك الصفة وضعفها وعن هذا
أخبرت الشريعة بأن المؤمن الفاسق لا يخلد في النار وأما من
اكتسب شوق الاستكمال بالعلم بممارسة مبادئه ثم تركه يتضاعف
عقابه لأنه ينضاف إلى آلامه تحسره على ما فاته مع كونه مشتاقاً إليه
وإن مالا يعرف قدره لا يشتاق إليه فلا يشعر بفواته ولا يتحسر
عليه كما لو قتل ملك وأخذ الملك من أولاده وله ولدان .

(أحدهما) : صبي لا يعرف ما الملك .

(والآخر) : أكبر قد عرف الملك ومارسه ولم يصل بعد إلى
استكمال واستدامته فإنه لا شك يكون أعظم حسرة وأشد من أخيه

الذاهل عن قدر مافاته ألما وقد قال النبي ﷺ في هذا :
(أشد الناس عذاباً يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه) : وقال
النبي صلى الله عليه وسلم .

(من ازداد علماً ولم يزد هدى لم يزد من الله إلا بعداً) .

(الخامس في سبب الرؤيا الصادقة) : ولعلم أولاً أن معنى النوم
انحباس الروح من الظاهر إلى الباطن والروح عبارة عن جسم
لطيف مركب من بخار الاغلاط معتصة القلب وهو مركب
القوى النفسانية والحيوانية وبها تصل القوى الحساسة المتحركة
إلى آلاتها ولذلك مهما وقعت سدة في مجاريها من الأعصاب المؤدية
إلى الحس بطل الحس وحصل الصرع والسكته وكذلك إذا شدت
يد الانسان شداً محكماً أحس بخدر في أطراف اليد مما تلي الأنامل
وبطل في الحال حسه إلى أن يحل فيعود الحس بعد زمان وهذا
الروح بواسطة العروق الضواريب منتشر إلى الظاهر من البدن
وقد يتحجر في الباطن بأسباب مثل طلب الاستراحة من كثرة الحركة
ومثل اشتغال الباطن لنضج الغذاء ولذلك يتلب النوم عند الامتلاء
ومثل أن يكون الروح قليلاً ناقصاً فلا يفي أثره في الباطن والظاهر
جميعاً ولنقصانه ولزيادته أسباب طيبة والاعياء معناه نقصان الروح
بالتحلل بسبب الحرارة وميل الرطوبة والثقل الذين يظهران فيه
فيمنعانه عن سرعة الحركة كما يغلب وقوعه عن من أطال المقام في
الحمام وبعد الخروج منه وتناوله الشيء المرطب للدماغ فإذا ركبت

الحواس بسبب انحباس الروح الحاملة لقوة الحس عنها بسبب من
هذه الأسباب بقيت النفس فارغة عن شغل الحواس لأنها لا تزال
مشغولة بالتفكر فيما تورده الحواس عليها فإذا وجدت فرصة للفراغ
وارتفع عنها المانع استعدت للاتصال بالجواهر الروحانية الشريفة
العقلية التي فيها نقش الموجودات كلها المعبر عنها في الشرع باللوح
المحفوظ فانطبع فيها أغنى في النفس ما في تلك الجواهر من صورة
الاشياء لا سيما ما يناسب أغراض النفس ويكون مهما لها ويكون
انطباع تلك الصورة في النفس منها عند الاتصال كانطباع صورة
مرآة في مرآة أخرى يقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما وكل
ما يكون في إحدى المرأتين يظهر في الأخرى بقدرها فان كانت
تلك الصورة جزئية وقعت من النفس في الصورة وحفظتها الحافظة
على وجهها ولم تصرف القوة المتخيلة الحاكية للأشياء بتمامها فصدق
هذه الرؤيا ولا يحتاج إلى التعبير إذ يكون ما رآه بعينه وإن كانت
المتخيلة غالبية وإدراك النفس للصورة ضعيفاً سارعت المتخيلة
بطبعها إلى تبديل ما رآته النفس بمثال كتبديل الرجل بشجرة
والعدو بحية أو إلى تبديله بما يشبهه ويناسبه مناسبة ما أو بما يضاده
كما أن من رأى أنه ولد له ابن فولدت له بنت وكذا بالعكس وهذه
الرؤيا تحتاج إلى تعبير ومعنى التعبير أن يتفكر المعبر في أن هذا
الذي بقى في حفظه من الصور التي رآها ما الذي يمكن أن تكون
النفس قد رآته حتى انتقل الخيال منه إلى هذا الباقي في الحفظ

ويكون ذلك لمن يتفكر في شيء فينتقل خياله إلى غيره ثم منه إلى غيره حتى نسي ما كان يتفكر فيه أولا فيكون طريقه في التذكر والتخيل وذلك بأن يقول هذا الخيال الحاضر لماذا تذكرته فيتذكر السبب الموجب له ثم يتأمل في ذلك حتى يتذكر بسببه وهكذا وربما يعثر في تخيله على الأول الذي انجر به إلى هذا الأخير ولما كانت انتقالات الخيال غير مضبوطة بنوع مخصوص انشعبت وجوه التعبير وصارت تختلف بالأشخاص والأحوال والصناعات وفصول السنة وصحة النائم ومرضه وصار لا ينال إلا بضرب من الحسد ويغلط فيه ويغلب عليه الالتباس.

(السادس): أضغاث الأحلام وهي المنامات التي لا أصل لها وسببها حركة القوة المتخيلة وشدة اضطرابها فانها في أكثر الأحوال لا تفتر عن المحاكاة والانتقالات وكذلك في حال النوم لا تفتر أيضا في أكثر الأحوال فهما كانت النفس ضعيفة فتبقى مشغولة بمحاكاتها كما تكون في حال اليقظة مشغلة بالحواس فلا تستعد للاتصال بالجواهر الروحانية والتخيلة باضطرابها إذا كانت قد قويت بسبب من الأسباب فلا تزال تحاكي وتخرج صوراً لا وجود لها وتبقى في الحافظة إلى أن يتيقظ النائم فيتذكر ما رآه في المنام ويكون لمحاكاتها أيضاً أسباب من أحوال البدن ومزاجه فان غلب على مزاجه الصفراء جاكها بالأشياء الصفراء وإن كان فيه إفراط الحرارة جاكها بالنار والحمام الحار وإن غلبت عليه البرودة جاكها بالثلج

والشتاء وإن غلبت السوداء جاكها بالأشياء السوداء والأشياء الباردة وإن كانت النفس مشغولة تفكر نسيبت بخيال بقية التفكير فلا يزال الخيال يتردد فيما يتعلق بالهمة فيها وإنما حصلت صورة النار مثلاً في المتخيلة عند غلبة الحرارة لأن الحرارة التي في موضع يتعدى إلى غيره إذا كان مجاوراً له ومناسبا كما يتعدى نور الشمس إلى الأجسام بمعنى أنه يكون سبباً لحدوثها إذا علققت الأشياء موجودة وجوداً فائضاً بأمثاله على غيره فالقوة المتخيلة منطبعة في الجسم الحار ويؤثر به تأثيراً يليق بطبعه وهي ليست بجسم أعني المتخيلة حتى يقبل الحرارة نفسها لكن يقبل من الحرارة المقدار الذي في طبعها قبوله وهي صورة الحار وصورة النار وأمثاله هذا هو السبب فيه.

(السابع في سبب معرفة الغيب في اليقظة): اعلم أن سبب الحاجة إلى النوم لا يدرك علم الغيب بالرؤيا ما أوردناه من ضعف النفس وكون الحواس شاغلة لها حتى إذا ركزت الحواس اتصلت النفس بالجواهر العقلية واستعدت للقبول منها ويمكن أن يكون ذلك لبعض النفوس في اليقظة من وجهين.

(أحدهما): أن لقوى النفس قوة لا يشغلها الحواس ولا يستولى عليها بحيث يستغرقها ويمنعها من شغلها بل يتسع ويقومها للنظر إلى جانب العلو وجانب السفلى جميعاً كما يقوى بعض النفوس فيجمع في حالة واحدة بين أن يتكلم ويكتب فتل هذه النفوس يجوز أن

يفتر عنها في بعض الأحوال شغل الحواس ويطلع إلى عالم الغيب فيظهر لها منه بعض الأمور فيكون مثل البرق الخاطف وهذا النوع من النبوة ثم إن ضعفت التخيلة بقي في الحفظ ما انكشف من الغيب بعينه وكان وحيا صريحا وإن قويت التخيلة اشتغلت بطبيعة المحاكاة فيكون هذا الوحي مفتقر إلى التأويل كما يفتر تلك الرؤيا إلى التعبير.

(والسبب الثاني): أن يغلب على المزاج اليبس والحرارة حتى يصرفه بغلبة السواد عن موارد الحواس فيكون مع فتح العينين كالبهوت الغافل الغائب عما يرى ويسمع وذلك لضف خروج الروح إلى الظاهر فهذا أيضا لا يستحيل أن ينكشف لنفسه من الجواهر الروحانية شيء من الغيب فيتحدث به ويجرى على لسانه وكأنه أيضا غافل عما يحدث به وهذا يوجد في بعض المجانين والمصروعين وبعض الكهان من الأعراب فيحدثون بما يكون موافقا لما سيكون وهذا النوع نقصان والسبب الأول نوع كمال.

(الثامن في سبب رؤية الإنسان في اليقظة صور الوجود لها): وذلك أن النفس قد تدرك الغيب إدراكا قويا فيبقى عين ما أدركه في الحفظ وقد تقبله قبولا ضعيفا يستولى عليه التخيلة فتحاكيه بصورة محسوسة فاذا قويت تلك الصورة في المصورة استصحب الحس المشترك وانطبعت الصورة في الحس المشترك سراية إليه من المصورة والتخيلة والابصار هو وقوع صورة في حس المشترك فان

الصورة الموجودة من خارج ليست بمحسوسة بل هي بسبب صورة تماثلها في الحس المشترك فالمحسوس في الحقيقة هي الصورة الحادثة في الحس بسبب الصورة الخارجة فالخارجة تسمى محسوسة بمعنى آخر فلا فرق بين أن تقع الصورة في الحس المشترك من خارج أو من داخل فانها كيف ما يكون محسوسة يكون حصولها إبصارا فهما وقع ذلك في المشترك صار صاحبه مبصر آله وإن كانت الأجفان مغمضة أو كان في ظلمة أيضا والذي يرى الإنسان في اليقظة إنما لا ينطبع في الحس المشترك حتى يصير مبصرا لأن الحس المشترك مشغول بما يؤدي إليه الحواس من الظاهر وهي أغلب ولأن العقل يكسر على التخيلة اختراعها ويكذبها فلا يقوى تصورهما في اليقظة فهما ضعف العقل عن ردها وتكذيبها بسبب مرض من الأمراض لم يعد أن ينطبع في الحس المشترك ما يقع في التخيلة فيرى المريض صور الوجود لها بل إذا غلب الخوف واشتد توم الخائف للخوف وتخيله إياه وضعفت النفس والعقل المكذب فربما يمثل للحس صورة الخوف منه حتى يشاهد ويبصر ما يخافه ولهذا يرى الجبان الخائف صوراً هائلة والقول الذي يحدث به في الصحارى وبما يسمع من كلامه هذا سببه وقد تشتد شهوة هذا العليل الضعيف فيشاهد ما يشتهي ويمد إليه يده كأنه يأكله ويرى صوراً لا وجود لها بسبب ذلك.

(التاسع في أصول المعجزات والكرامات): وهي ثلاث خواص.

(الخاصة الأولى في قوة النفس في جوهرها) : بحيث يؤثر في هيولى العالم بأزالة صورة وإيجاد صورة بأن يؤثر في استحالة غيرها ويؤثر في استحالة الهواء غيما ويحدث خطرا كالطوفان أو بقدر الحاجة للاستسقاء أو ما يجرى مجرى ذلك وهو يمكن فانه قد ثبت في الالهيات أن الهيولى مطيعة للنفوس ومتأثرة بها وإن هذه الصور تتعاقب عليها من آثار النفوس الفلكية وهذه النفس الانسانية من جوهر تلك النفوس وشديدة الشبه بها وهى التى كانت نسبتها اليه نسبة السراج إلى شمس فان ذلك لا يمنع من تأثير كما لا يمنع ضعف السراج من كونه مؤثرا في التسخين والاضاءة كالشمس فكذلك نفس الانسان تؤثر في هيولى العالم ولكن الغالب عليها أن يقتصر تأثيرها على عالمها الخاص وذلك بدنها وكذلك إذا حصلت في النفس صورة مكروهة استحال مزاج البدن وحدثت رطوبة العرق وإذا حدثت في النفس صورة الغلبة حى مزاج البدن واحمر الوجه وإذا حصلت صورة مشتهة في النفس حدثت في أوعية المنى حرارة مبخرة مهيجة للريح حتى يمتلى به عروق آلة الوقاع فتستعدله وهذه الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة التى تحدث في البدن من هذه التصورات ليست عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة أخرى بل عن مجرد التصور فإذا صار مجرد التصور سببا لحدوث هذه التغيرات في هيولى البدن وليس ذلك لكون النفس منطبعة فيه إذ ليست في البدن فيجوز أن يؤثر في بدن غيره

مثل هذا التأثير أو دونه ولكن فيه أولى وأكثر إذ لها يبدنها بحكم علاقة البعثة لحدوثها معه وعشقها له بالطبع ميل اليه ولا ينكر مثل هذا العشق الطبيعي فان الصبي ربما وقع في نار أو في ماء فألقت أمه نفسها في النار وراه بالطبع فإذا لم يبعد عشق نفسها لبدن آخر هو فرع بدنها فمن أين يبعد عشقها لبدنها بالطبع وإن لم يكن حالة في بدنها ولا في بدن الولد وهذه العلاقة العشقية هى التى يقصر تأثيرها عليه وقد يتعدى أثر بعض النفوس إلى بدن آخر حتى يفسد الروح بالتوهم ويقتل الانسان بالتوهم ويعبر عن ذلك بأنه إصابة العين ولذلك قال عليه الصلاة والسلام .

(إن العين لتدخل القبر والجلل القدر) : وقال عليه الصلاة والسلام أيضاً .

(العين حق) : ومعنى ذلك أن المصيب بالعين يستحسن الجلل مثلاً ويتعجب منه ويتفق أن يكون نفسه خبيثة حسودة فيتوهم سقوط الجلل فينفلج الجلل عن توهمها ويسقط في الحال وإذا كان هذا ممكناً لم يبعد أن تقوى نفس من النفوس على الدور قوة أكثر من هذا فيؤثر في هيولى العالم باحداث حرارة وبرودة وحركة وجميع تغير العالم السفلى ينشعب عن الحرارة والبرودة والحركة كما سبق في حوادث الجواهر وغيره ومثل هذا يعبر عنه بالكرامة والمعجزة .

(الخاصة الثانية للقوة النظرية) : هى أن تصفو النفس صفاء

يكون شديد الاستعداد والاتصال بالعقل الفعال حتى يفيض عليها العلوم فان النفوس منقسمة إلى ما يحتاج إلى التعليم وإلى ما يستغنى عنه والمحتاج إلى التعليم منه ما يؤثر فيه التعليم وإن طال تبعه ومنه ما يتعلم سريعاً وقد يوجد من يستنبط الشيء من نفسه من غير معلم بل العلوم كلها لو توملت لوجدت مستنبطة من النفوس فان المعلم الأول لم يكن متعلماً من معلم بل يرتقى ذلك إلى من عرف من نفسه وما من ناظر إلا وهو يذكر استنباطات كثيرة وقد استنبطها من نفسه من غير معلم وذلك بأن تخطر النتيجة بباله فيتنبه للحد الأوسط كأنه الذى فى نفسه من حيث لا يدري أو يتندر للحد الأوسط فتحضر النتيجة كمن نظر إلى سقوط الحجر إلى أسفل فيخطر له أنه لولا اختلاف الجهتين لما كان الحجر ينزل من أعلى إلى أسفل ثم يخطر له أن اختلاف الجهتين لا يكون إلا فى البعد من جسم والقرب منه وذلك لا يتصور إلا بمحيط ومركز فيتكشف له بذلك أن السماء هى محيطة ولا بد من وجودها أو ينظر فى حدوث الحركة فيخطر له أن كل حادث فلا بد له من سبب حادث ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية ويعرف أن ذلك لا يمكن إلا بحركة دورية ثم يسبق له أن الحركة الدورية لا تكون بالطبع فانها رجوع إلى ما فارقه من الوضع فيحتاج إلى النفس والنفس إلى العقل كما سبق فهذا وأمثاله غير محال وإذا خطر فليس بمحال أن يتأدى إلى آخر المعقولات إما

فى زمان طويل أو قصير ومن انكشفت له هذه المعقولات كلها فى زمان قصير من غير تعلم فيقال أنه نبى أو ولى ويسمى ذلك كرامة أو معجزة للنبي وهو ممكن وليس بمحال وإذا كان يمكن التصور إلى حد يمتنع عن الفهم من التعلم جاز أن يترقى الكمال إلى حد يغنى عن التعليم وكيف لا يمكن هذا ولم من متعلمين فى مدة واحدة يسبق 5 أحدهما الآخر بحقائق العلوم مع أن اجتهاده أقل من اجتهاد المسبوق ولكن شدة الحدس وقوة الذكاء أعطته ذلك فالزيادة فى هذا من الممكنات.

(الخاصة الثالثة للقوة المتخيلة): أن النفس قد تتقوى كما سبق وتصل فى اليقظة بعالم الغيب كما سبق وتحاكى المتخيلة ما أدركت بصور جميلة وأصوات منظومة فيرى فى اليقظة ويستمتع ما كان يراه ويسمعه فى النوم للسبب الذى ذكرناه فتكون الصور المحاكية المتخيلة للجواهر الشريف صورة عجيبة فى غاية الحسن وهو الملك الذى يراه النبى أو الولى أو يكون المعارف التى تصل إلى النفس من اتصالها بالجواهر الشريفة يتمثل بالكلام الحسن المنظوم الواقع فى الحس المشترك فيكون مسموعاً فهذا أيضاً ممكن غير مستحيل فهذه طبقات النبوة ومن اجتمعت له هذه الثلاثة فهو النبى الأفضل وهو فى الدرجة القصوى من درجات الانسان وهى متصلة بدرجات الملائكة لكن الأنبياء فى هذه يتفاضلون يكون للواحد منهم

خاصيتان من هذه الثلاث وقد يكون له خاصة واحدة وقد لا يكون إلا مجرد الرؤيا وقد يكون له من كل واحدة شيء ضعيف وبه يتفاوت منازلهم في القرب من الله تعالى وملائكته.

(العاشر) : في إثبات أن النبي لا بد له أن يدخل تحت الوجود وأن يصدق بدخوله في الوجود وذلك أن العالم لا ينتظم إلا بقانون مسموع بين كافة الخلق يحكمون به بالعدل والا تقاتلوا وهلك العالم وما لا بد لنظام العالم من المطر مثلاً والعناية الإلهية لم تقتصر عن إرسال السماء مدراراً فظام العالم لا يستغنى عن معرفهم وجه صلاح الدنيا والآخرة ولا يشتغل بذلك كل واحد وهذا النظام موجود في العالم فاذن سبب النظام لوجوده ومن هو سبب النظام في العالم فهو خليفة الله في أرضه إذ بواسطته يتم في خلق الله تعالى الهداية إلى مصالح الدنيا والآخرة وإلا فالخلق دون الهداية لا يفضى إلى خير ولذلك قال تعالى (قدر هدى) وقال عز وجل (أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) فالملك واسطة بين الله تعالى والنبي والنبي واسطة بين الملك والعلماء والعلماء واسطة بين النبي والعوام والعالم قريب من النبي والنبي قريب من الملك والملك قريب من الله سبحانه وتعالى ثم تتفاوت درجات الملائكة والأنبياء والعلماء في مراتب القرب تفاوتاً لا يحصى فهذا ما أردنا أن نحكيه من علومهم (المنطقية، الإلهية، الطسعة) من غير اشتغال في تميز الغث من

السمين والحق من الباطل * ولنفتح بعد هذا بكتاب (تهافت الفلاسفة) حتى يتضح بطلان ما هو باطل من هذه الآراء * والله الموفق لدرك الحق بمنه وحوله * والحمد لله حمد الشاكرين والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد وآله أجمعين آمين
(تم بعون الله وحسن توفيقه)



الكتبة الخيرية التجارية
بمنارة المايح الأزهري الشريف بمصر
لصاحبها محمود علي صبيح
تجد في دارنا
أحدث المطبوعات العصرية
وأجمل الكتب العلمية
وأجمل الروايات والأدوات المدرسية
وكل ما يحتاج إليه العالم والأديب
والتاجر والتلميذ
فإنه يكتب رسل بمنازلكم طاب

فهرس

القسم الثالث إجمالاً من

مقاصد الفلاسفة

(لحجة الاسلام الغزالي)

صفحة

- ٠٢ الفن الثالث في الطبيعيات وفيه أربع مقالات
- ٠٣ المقالة الأولى فيما يعم سائر الأجسام وفيها بيان القول في الحركة والمكان
- ١٣ المقالة الثانية في الأجسام البسيطة والمكان خاصة وفيها سبع دعاوى
- ٢٨ المقالة الثالثة في المزاج والمركبات الخ
- ٣٧ المقالة الرابعة في النفس النباتي والحيواني والانساني
- ٥٠ القول في النفس النباتي
- ٣٨ القول في النفس الحيواني
- ٤٠ القول في تحقيق الادراكات الظاهرة
- ٤٦ القول في الحواس الباطنة
- ٤٨ القول في النفس الانساني
- ٦٠ المقالة الخامسة فيما يفيض على النفوس من العقل الفعال . الخ
- ٧١ الكلام في أصول المعجزات والكرامات بثلاث خواص
- ٧٢ الخاصة الأولى في قوة النفس
- ٧٣ الخاصة الثانية للقوة النظرية
- ٧٥ الخاصة الثالثة للقوة المتخيلة

(تم)

أطلبوا منا :

فلسفة ابن رشد

يختصر على كتابي

فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة

القاضي الفاضل محمد بن أحمد بن رشد قاضي قضاة الاندلس وأشهر فلاسفة الاسلام على الاطلاق وأعظم شراح فلسفة أرسطو في العالم ففاه أبناء عصره ومنعوا كتبه لاشتغاله بالفلسفة - وعلى شروحه الفلسفية بنى الأوروبيون فلسفتهم في القرون الوسطى ، وكان اسمه مشهوراً عندئذ شهرة أرسطو توفي سنة ٥٩٥ هجرية رحمه الله

بمجموعة فيها كتابين جليلين :

الأول- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال : وذيله

الثاني- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، وتعريف ما وقع

فيها بحسب التأويل ، من الشبه المزينة ، والعقائد المضلة

مذيلة صفحاتها بمناقشات وردود شيخ الاسلام ، ومفتي الانام تقي الدين أحمد

ابن عبد الحليم بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ

الطبعة الثانية سنة ١٣٥٣ هجرية - ١٩٣٥ ميلادية

طبعت هذه النسخة وصححت وعلق عليها بمعرفة المكتبة المجمعودية التجارية

بميدان الجامع الازهر الشريف صندوق بوسنة رقم (٥٠٥) بمصر ونمنا ٦ فروش